I 8079

Revista de
filosofie

DIN SUMAR:

OCTAVIAN CHEȚAN, Umanismul și educația revoluționară materialist-științifică

ION TUDOSESCU, Umanism, creativitate și creație umană în determinarea progresului social

VIOREL CORNESCU, SICA STANCIU, Calitate și eficiență în procesul dezvoltării multilaterale a societății socialiste românești

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ION IRIMIE, Consonanță și informație

GHEORGHE DĂNIȘOR, Natura contradicției în filosofia lui Hegel

CRONICA IDEILOR

ADRIAN MIROIU, Teoria deciziei sociale și raționalitatea acțiunii umane

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

FLORIN GEORGESCU, Condiția religioasă a omului

OPINII DESPRE CĂRȚI REPERE BIBLIOGRAFICE

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

1 *ianuarie — februarie* 1986

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1999 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă. P. O. Box 12—201, telex 10 370 prsfi r — București, 78 104, Calea Griviței, 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P.O. Box, 12—201, telex 10 376 prsfi r, Bucarest 78 104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8079
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL XXXIII Nr. 1 1988

ULL 2014
U IAŞI 2022

SUMAR

OCTAVIAN CHEŢAN, Umanismul şi educaţia revoluţionară materialist-ştiinţifică . 5
ION TUDOSESCU, Umanism, creativitate şi creaţie umană în determinarea progresului vieţii sociale 10
VIOREL CORNESCU, SICA STANCIU, Calitate şi eficienţă în procesul dezvoltării multilaterale a societăţii socialiste româneşti 16

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ION IRIMIE, Consonanţă şi informaţie 22
GHEORGHE DĂNIŞOR, Natura contradicţiei în filosofia lui Hegel 30
ION MILITARU, Pentru o hermeneutică a virstei în dialogurile platoniciene . . . 37
CONSTANTIN I. STAICU, Pitagora, şcoala pitagoreică şi analiza dimensională generală 40

CRONICA IDEILOR

VICTOR SĂHLEANU, Sociobiologia — după zece ani 44
ADRIAN MIROIU, Teoria deciziei sociale şi raţionalitatea acţiunii umane 48

RAŢIUNE ŞI CREDINŢĂ

FLORIN GEORGESCU, Condiţia religioasă a omului 57

OPINII DESPRE CĂRŢI

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Demersul filosofic ca „recurs extraordinar" în cadrul cunoaşterii umane 61
DAN TOTESCU, Despre condiţia filosofică a disputelor în istoria ştiinţei 64
DUMITRU GHEORGHIU, Conceptul de logică şi conceptele logicii 69
EMIL MOROIANU, Dinamica transparenţei 72
FLORIN DRUŢĂ, O sinteză recentă asupra filosofiei moderne 74
ALEXANDRU BOBOC, De la un „realism" contemporan la Kant 76
GH. VLĂDUŢESCU, Un filosof minor 78

REPERE BIBLIOGRAFICE

Solomon Marcus, *Timpul*, 1985 (GABRIEL ANDREESCU); **Dumitru Velea**, *Banchetul*, 1984 (ION DUR); **Ernst Cassirer**, *Symbol, Technik, Sprache* (AL. BOBOC). . 80

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Simpozion de istoria şi filosofia ştiinţei *(E.F.)*; Filosofia şi lumea contemporană *(Al. Pruteanu)*; Al doilea simpozion naţional de creativitate şi creaţie *(Maria Cornelia Bârliba)*; *Scurte note şi informări*. 84

43128.

REVISTA DE FILOSOFIE

TOME XXXIII N° 1 1986

SOMMAIRE

OCTAVIAN CHEȚAN, L'humanisme et l'éducation révolutionnaire matérialiste-scientifique 5

ION TUDOSESCU, Humanisme, créativité et création humaine dans le déterminisme du progrès social 10

VIOREL CORNESCU, SICA STANCIU, Qualité et efficience dans le processus du développement multilatéral de la société socialiste roumaine 16

NOTES PHILOSOPHIQUES

ION IRIMIE, Consonance et information 22

GHEORGHE DĂNIȘOR, La nature des contradictions dans la philosophie de Hegel . 30

ION MILITARU, Pour une herméneutique de l'âge dans les dialogues platoniciens . . 37

CONSTANTIN I. STAICU, Pythagore, l'école pythagorique et l'analyse dimensionnelle générale 40

LA CHRONIQUE DES IDÉES

VICTOR SĂHLEANU, Socio-biologie — après dix ans 44

ADRIAN MIROIU, La théorie de la décision sociale et la rationalité de l'action humaine 48

RAISON ET CROYANCE

FLORIN GEORGESCU, La condition religieuse de l'homme 57

OPINIONS SUR LES LIVRES

ADRIAN-PAUL ILIESCU, La démarche philosophique comme „recour extraordinaire" dans le cadre de la connaissance humaine 61

DAN TOTESCU, De la condition des disputes dans l'histoire de la science 64

DUMITRU GHEORGHIU, Le concept de logique et les concepts de la logique 69

EMIL MOROIANU, La dynamique de la transparence 72

FLORIN DRUȚĂ, Une synthèse récente de la philosophie moderne 74

ALEXANDRU BOBOC, D'un „réalisme" contemporain à Kant 76

GH. VLĂDUȚESCU, Un philosophe mineur 78

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 80

LA VIE SCIENTIFIQUE 84

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXIII **№ 1** **1986 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

ОКТАВИАН КЕЦАН, Гуманизм и революционное научно-материалистическое воспитание 5
ИОН ТУДОСЕСКУ, Гуманизм и творческий дух — определяющие факторы социального прогресса 10
ВИОРЕЛ КОРНЕСКУ, СИКА СТАНЧУ, Качество и эффективность в процессе многостороннего развития румынского социалистического общества . . 16

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

ИОН ИРИМИЕ, Консонантность и информация 22
ГЕОРГЕ ДЭНИШОР, Характер противоречия в философии Гегеля 30
ИОН МИЛИТАРУ, За герменевтический возраст в платоновских диалогах . . 37
КОНСТАНТИН И. СТАЙКУ, Пифагор, пифагорейская школа и общий измерительный анализ 40

ХРОНИКА ИДЕЙ

ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Десятилетие социобиологии 44
АДРИАН МИРОЙЮ, Теория социального решения и рациональность человеческого действия 48

РАЗУМ И ВЕРА

ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, Отношение человека к религии 57

МНЕНИЯ О КНИГАХ

АДРИАН-ПАУЛЬ ИЛИЕСКУ, Философский демарш в качестве «экстраординарной аппеляции» в рамках человеческого познания 61
ДАН ТОТЕСКУ, Философская импликация дебатов в истории науки 64
ДУМИТРУ ГЕОРГИУ, Понятие логики и логические понятия 69
ЭМИЛЬ МОРОЯНУ, Динамика прозрачности 72
ФЛОРИН ДРУЦЭ, Обобщающий труд о современной философии 74
АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Исходя из современного «реализма» 76
Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Второстепенный философ 78

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 80

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 84

UMANISMUL ŞI EDUCAŢIA REVOLUŢIONARĂ MATERIALIST-ŞTIINŢIFICĂ

În anii construcţiei socialiste, îndeosebi în ultimele două decenii, în procesul marilor transformări revoluţionare în existenţa socială şi în conştiinţa de sine a societăţii româneşti contemporane, odată cu dezvoltarea armonioasă, multilaterală a economiei şi culturii, a tuturor domeniilor vieţii sociale, s-a intensificat şi perfecţionat continuu activitatea ideologică, politico-educativă, pentru formarea omului nou, cu o înaltă conştiinţă revoluţionară, constructor conştient al socialismului şi comunismului. Este meritul deosebit al tovarăşului Nicolae Ceauşescu, secretarul general al partidului, de a fi reaşezat în prim planul întregii vieţi sociale — pe baza unor analize de excepţională valoare teoretică şi practică — *funcţiile revoluţionare ale conştiinţei*, în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, înaltul rol formativ, educativ al conştiinţei socialiste, opusă fundamental oricăror tendinţe, concepţii şi mentalităţi retrograde, contrare intereselor progresului patriei noastre.

O mărturie grăitoare, în acest sens, îl constituie volumul, recent apărut, *Din gîndirea social-politică a Preşedintelui României, Nicolae Ceauşescu*, consacrat temei *Educaţia revoluţionară, materialist-ştiinţifică — parte integrantă a procesului de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste, a omului nou, constructor al socialismului şi comunismului.*

Desfăşurarea unei permanente activităţi politico-ideologice şi de educaţie socialistă constituie o necesitate obiectivă a întregului proces revoluţionar, o latură esenţială a transformărilor revoluţionare înnoitoare. Făurirea unei civilizaţii materiale şi spirituale superioare implică, cu precădere, formarea unui om nou, cu o înaltă conştiinţă, cu o pregătire culturală şi profesională temeinică, cu un profil moral-politic înaintat. Transformarea oamenilor, a conştiinţei, convingerilor şi deprinderilor acestora, aşa cum subliniază cu excepţională forţă de pătrundere secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — „*constituie una din cele mai complicate probleme, cu mult mai grea în multe privinţe, decît dezvoltarea economiei. De aceea, activitatea ideologică-educativă, de dezvoltare a conştiinţei socialiste, constituie o sarcină permanentă a întregului partid, cere o muncă stăruitoare, plină de răspundere şi răbdare. Fără nici o exagerare trebuie spus că însuşi viitorul comunist al patriei noastre depinde de dezvoltarea cu succes a acestei munci*".

Orientările de perspectivă, clare, ştiinţifice conţinute în documentele partidului nostru, în opera teoretică a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, stau la baza întregii noastre activităţi în acest domeniu. Sînt implicate, aici, o seamă de principii fundamentale, de repere care conturează viziunea largă a partidului nostru privind munca de formare a omului nou.

Aşa cum precizează secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „*în activitatea ideologică trebuie să avem permanent în vedere necesitatea imperioasă a înnoirii şi dezvoltării continue a concepţiei*

materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific, a teoriei despre revoluție și construcția socialismului". Promovarea spiritului novator, revoluționar, autentic-creator se îmbină strîns cu respingerea oricăror atitudini și mentalități dogmatice. „*Marxism-leninismul* — arată secretarul general al partidului — *nu este o dogmă, o religie în care să cauți citate din nu știu ce sfînt*", ci, dimpotrivă, „*este o concepție de studiu, de cercetare, de interpretare a societății omenești, de înțelegere a fenomenelor vieții, o concepție revoluționară care ajută la transformarea societății, la crearea istoriei omenirii, o concepție de luptă pentru progres*".

Calea activității politice, a convingerii este unicul drum pe care materialismul dialectic și istoric, asemenea altor concepții și idei, poate pătrunde în conștiința maselor, căci „*nici o ideologie nu poate fi impusă prin decrete sau prin forță*". Deschiderea spre realitățile lumii contemporane, forța analizelor și argumentelor științifice, capacitatea de a desluși evoluția și rezolvarea celor mai complexe probleme, promovarea spiritului științific, consecvența revoluționară — constituie adevărata forță de atracție a concepției științifice, materialist-dialectice despre lume și om. „*Se impune mai mult ca oricînd* — subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — *promovarea spiritului novator în abordarea realităților social-politice, depășirea închistării dogmatice, a simplei repetări de adevăruri generale, fructificarea pe plan teoretic a noilor experiențe sociale, precum și a datelor recente ale cunoașterii umane*".

Formarea omului nou, făuritor conștient al noii orînduiri este sarcina cea mai complexă a procesului revoluționar socialist. Și, totodată, este condiția hotărîtoare a realizării obiectivelor sale de vîrf. Acest „*prototip uman al comunismului*" — cum îl numește într-un document de partid, tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu poate fi realizat într-unul sau în cîteva cincinale, ci de-a lungul unei întregi perioade istorice, în strînsă legătură cu procesul dezvoltării și modernizării forțelor de producție, al perfecționării relațiilor de producție și sociale, cu întreaga evoluție a societății. „*În viziunea noastră* — precizează secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — *omul nou, constructor al socialismului și comunismului, trebuie să fie stăpîn pe cele mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuți politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creație, prin îndrăzneală în gîndire și acțiune, prin cutezanță în promovarea noului în întreaga viață socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii și echității socialiste, prin hotărîrea de a lupta cu abnegație și vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluționare, a integrității și suveranității patriei, a cauzei comunismului în patria noastră !*".

Acest proces cere o activitate permanentă, intensă, consecventă și răbdătoare, ținînd seama mai ales de faptul că implică — concomitent cu promovarea noii concepții despre lume — dezrădăcinarea din conștiința oamenilor a rămășițelor trecutului, a concepțiilor, mentalităților, obiceiurilor și deprinderilor înapoiate. Vechea societate lasă în urmă puternice influențe retrograde, concepții vechi, înapoiate, mistice și obscurantiste, care continuă să acționeze în noile împrejurări sociale și politice. Ele sînt încurajate și susținute și de ideologia burgheză contemporană, ai căror reprezentanți desfășoară pe multiple căi o intensă activitate de penetrare. Educația revoluționară, materialist-științifică se constituie, astfel, ca parte integrantă a procesului general de formare și dezvoltare a conștiinței noi, socialiste. „*Noi concepem educația comunistă nu ca simplă însușire*

a unor teze generale despre comunism sau a unor hotărîri, care îşi au şi ele importanţa lor — precizează secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, *ci ca asimilare a tot ceea ce a creat mai bun omenirea pînă acum în toate domeniile cunoaşterii, atît în ştiinţele tehnice cît şi în cele umaniste. Numai însuşirea tuturor acestor cunoştinţe poate să ducă la formarea omului societăţii socialiste şi comuniste, multilateral dezvoltat, cu o înaltă cultură, în stare să înţeleagă dezvoltarea evenimentelor şi să acţioneze în concordanţă cu cerinţele legilor dezvoltării societăţii*". Odată cu însuşirea celor mai înaintate cuceriri ale cunoaşterii se cer dezvoltate valorile morale şi virtuţile umane specifice noii noastre orînduiri, valori şi virtuţi fundamentate de gîndirea filosofică şi de etica socială revoluţionară. „*Noi acţionăm* — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. Urmărim crearea condiţiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieţii sociale, fiecare cu capacităţile, personalitatea şi felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăţi, al dragostei de dreptate şi adevăr, al curajului şi cinstei, al simplităţii, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăţi*".

Întreg acest proces poartă insemnele lăuntrice ale unui profund *umanism*, ale unui umanism nou, revoluţionar, propriu societăţii noastre socialiste. „*Construim socialismul cu oameni şi pentru oameni*" — subliniază adesea tovarăşul Nicolae Ceauşescu, evidenţiind faptul că în edificarea noii orînduiri rolul hotărîtor îl au masele populare, poporul, *adevăratul făuritor al istoriei, a tot ceea ce există pe acest pămînt*, dar, totodată, şi adevăratul, singurul beneficiar al tuturor realizărilor societăţii noastre.

Sînt larg cunoscute ideile şi tezele de excepţională valoare teoretică şi practică ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu privitoare la *umanismul socialist revoluţionar*, chintesenţă şi ţel final al întregii activităţi revoluţionare de făurire a socialismului în ţara noastră. A situa omul în centrul întregii preocupări şi activităţi a societăţii, a promova principiul raţional şi generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivităţii, a poporului, a umanităţii — sînt note definitorii ale noului umanism, „*forma superioară, cea mai avansată a gîndirii umaniste, expresia realistă, nu utopică a înfăptuirii idealului de dreptate şi egalitate pe pămînt*". Dezvoltarea industriei, a agriculturii, creşterea avuţiei naţionale, nu pot fi scopuri în sine. Aşa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, prevenind împotriva utilitarismului îngust, principala atenţie trebuie acordată asigurării condiţiilor celor mai propice pentru împlinirea armonioasă a personalităţii umane : „*Am realizat mult în domeniul dezvoltării bazei materiale a socialismului, în ridicarea nivelului de trai al poporului. Oamenii spun, însă, pe bună dreptate : e bine că se ridică fabrici, că se dezvoltă agricultura, ştiinţa, cultura, dar ne interesează şi cum trăiesc oamenii, şi cum se manifestă personalitatea umană în viaţa socială. Există, într-adevăr, posibilitatea ca socialismul să asigure dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane? Noi răspundem : da. Numai socialismul asigură această posibilitate, pentru că el este orînduirea socială cea mai dreaptă*".

Umanismul revoluţionar socialist, situînd în prim-plan omul, înflorirea personalităţii umane, militează, totodată, pentru statornicirea unor raporturi reciproc armonioase între individ şi colectivitate, pentru creş-

terea simțului de răspundere al fiecărui membru al societății față de viitorul patriei, față de edificarea socialismului și comunismului. Omul care se află — ca scop suprem — în centrul tuturor transformărilor revoluționare este chemat să fie el însuși un participant activ, competent și responsabil la acest proces revoluționar. „*Umanismul revoluționar* — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — *presupune tocmai un om înaintat, un luptător care este gata de orice sacrificiu, un revoluționar în toate privințele. Numai un asemenea umanism este revoluționar! Acesta-i umanismul pe care trebuie să-l creăm noi în România*"!. Acest umanism este străin de orice mentalități, de orice practici retrograde și implică o atitudine fermă față de orice manifestări străine de etica socialistă, de concepția științifică revoluționară a materialismului dialectic și istoric. Principiile și practica umanismului socialist sînt în ireductibilă opoziție cu mentalitățile, credințele și practicile mistico-religioase.

În legătură cu aceste aspecte ale vieții noastre sociale, în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu sînt elaborate idei și teze de bază, de excepțională importanță teoretică și practică, cu privire la poziția Partidului Comunist Român și a statului nostru față de ideologia religioasă, față de biserică și credincioși.

„*Noi, comuniștii*, — precizează secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *știm că lumea nu este creată de nici o ființă divină, superioară, că nimeni nu stă undeva și dirijează cum să se dezvolte societatea, cum să se organizeze viața oamenilor*". Dimpotrivă, știința aduce noi și noi dovezi incontestabile cu privire la originea vieții și a Universului, iar practica ne demonstrează capacitatea mereu sporită a omului de a transforma natura și societatea. De aceea, sîntem datori „*să acționăm, în calitatea noastră de revoluționari, pe plan ideologic și politic în rîndul maselor largi populare, pentru promovarea concepțiilor noastre înaintate despre lume*". Ideologia revoluționară a materialismului dialectic și istoric nu poate accepta sub nici o formă coexistența pașnică cu nici una din variatele concepții idealiste, mistice, obscurantiste. Combaterea cu fermitate a misticismului este parte intrinsecă a întregii activități politico-educative a partidului nostru, a U.T.C.-ului, este strîns legată de munca de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, cu o temeinică pregătire științifică, materialist-dialectică și o largă perspectivă revoluționară. „*Problema educației ateiste este o problemă de lungă durată, care cere o activitate continuă, permanentă*" — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu.

Totodată, limpezind orice posibile neclarități, secretarul general al partidului atrage atenția asupra faptului că „*respectarea și garantarea libertății religioase nu trebuie înțelese ca acceptarea de către comuniști a concepțiilor religioase, idealiste despre lume*", „*nu trebuie confundată concepția noastră revoluționară, obligația comunistului, a activistului de partid de a lupta pentru această concepție cu politica noastră de stat, conform căreia se respectă credința și concepția fiecăruia*". Constituția și alte legi ale Republicii Socialiste România prevăd clar asigurarea activității libere a cultelor religioase, recunoscute de stat, acordă drepturi largi acestora și, totodată, practicării lor în mod liber. Firește, fiecare cult religios, împreună cu credincioșii săi trebuie să respecte întru totul legile statului, să susțină politica de edificare a noii orînduiri, politica de pace, de colaborare și destindere a țării noastre.

Această atitudine larg comprehensivă, umanistă a partidului și statului nostru pornește de la realitatea de necontestat că „*noi edificăm democrația în care muncitorii, țăranii, intelectualii, toți cetățenii patriei, indiferent de naționalitate, de locul de muncă, de religie, pot și trebuie să participe la luarea hotărîrilor privind dezvoltarea patriei noastre, punînd totul în slujba bunăstării și fericirii, a edificării unei societăți în care să nu mai existe nici o inegalitate, să se asigure deplina egalitate și afirmare a principiilor de dreptate și echitate socială*".

Frontul Democrației și Unității Socialiste — organism democratic de cea mai largă cuprindere — reunește în rîndurile sale toate categoriile sociale, toate organismele și organizațiile sociale, inclusiv toate cultele care își desfășoară activitatea în cadrul statului nostru, practic, pe toți cetățenii patriei noastre. În acest organism larg reprezentativ sînt uniți, într-o simbioză puternică, și comuniști și necomuniști, oameni de diferite concepții filosofice, dar cu o singură convingere : aceea de a servi patria, socialismul și comunismul. Astfel, raporturile dintre statul nostru socialist și cultele religioase au dobîndit în acești ani un conținut nou, determinat de noile structuri social-economice și politice, de sistemul democrației noastre socialiste, de întreaga dezvoltare a vieții culturale și sociale, de permanenta lărgire a libertăților și drepturilor cetățenești, pe fundalul unității și coeziunii întregului popor. Climatul larg democratic și profund umanist al societății noastre socialiste asigură o largă și deplină libertate de conștiință tuturor cetățenilor, fără nici o deosebire de naționalitate, limbă sau concepții religioase. „Respectînd *libertatea cultelor religioase* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — *respectăm și dreptul acelora care nu au o credință religioasă, posibilitatea lor de a demonstra că lumea este rezultatul dezvoltării istorice și că ea poate fi explicată științific, pe baza materialismului dialectic și istoric. Dar considerăm că, respectînd și o libertate și alta, punînd accentul pe ridicarea gradului de înțelegere și de cultură al poporului, asigurăm tocmai condiții pentru o reală libertate, pentru manifestarea neîngrădită a personalității umane*".

În volum sînt cuprinse, de asemenea, idei și teze de mare însemnătate ale tovarășului Nicolae Ceaușescu referitoare la rolul științei și culturii în formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, a omului nou, precum și cu privire la problemele conducerii unitare de către partid a întregii activități de educație revoluționară, materialist-științifică și la necesitatea perfecționării continue a formelor și metodelor utilizate pentru lărgirea orizontului de cunoaștere a maselor, în combaterea concepțiilor, mentalităților și practicilor retrograde, mistice.

Model de analiză profund științifică, creatoare și novatoare, opera tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român reprezintă, totodată, un îndreptar prețios, un izvor nesecat de învățăminte și pentru desfășurarea unei tot mai ample și eficiente activități de educație umanist-revoluționară, materialist-științifică, pentru crearea tuturor condițiilor necesare afirmării și dezvoltării plenare a personalității umane în procesul făuririi socialismului și comunismului pe pămîntul patriei noastre.

Octavian Chețan

UMANISM, CREATIVITATE ŞI CREAŢIE UMANĂ ÎN DETERMINAREA PROGRESULUI VIEŢII SOCIALE

ION TUDOSESCU

a. DETERMINAREA ŞI FUNCŢIA SOCIALĂ A CREATIVITĂŢII ŞI CREAŢIEI UMANE

Considerarea *creativităţii* ca disponobilitate înnăscută spre creaţie a subiectului istoric (individ sau colectivitate individualizată), motivată şi condiţionată social, iar a *creaţiei* ca act productiv în sfera noului cu referinţă valorică şi finalitate socială nemijlocită, ca acţiune negentropică a agentului, totdeauna motivată teleologic, ne conduce la punerea unei probleme cardinale a determinismului istoric al vieţii sociale : *în ce condiţii şi prin ce mijloace poate provoca societatea maximum de potenţialitate creaţiei cu maximum de eficienţă de la creativitate la creaţie?*

Dezlegarea acestei probleme ne ajută să ne explicăm cauzele pentru care în anumite societăţi şi în anume etape ale procesului istoric contemporan ritmurile şi adîncimea liniilor progresului sînt mai înalte (sau mai reduse) şi, corespunzător, procesul de realizare umană este mai pronunţat (sau mai puţin pronunţat), tinzînd să atingă (sau să ocolească) cotele celui mai profund umanism.

Tuturor sistemelor de univers cu caracter dinamic le sînt proprii procese corelative entropico-negentropice, de simetrie şi asimetrie. La nivelul palierului social al universului (natural) negentropia are o motivaţie teleologică şi se manifestă ca un determinism transcendent (omul produce societatea, el echilibrează — conferă simetrie — şi dezechilibrează — asimetrizează — structurile sistemului vieţii sociale, în funcţie de dinamica intereselor şi aspiraţiilor sale mereu în schimbare).

Provocarea proceselor negentropice, ca şi a celor entropice presupune condiţionarea acţiunilor oamenilor de către complexul de relaţii sociale ce configurează societatea. În funcţie de caracterul acestor relaţii şi în primul rînd al celor de producţie, societăţile potenţează gradul de optimitate al acţiunilor umane, cuantumul de creativitate al acestora şi, îndeosebi, trecerea de la pretenţii la act, obiectivarea disponibilităţilor creative ale oamenilor în creaţii valorice de adîncă semnificare (socială şi umană) şi, ca atare, condiţionează ritmul şi profunzimea cotelor de progres şi de realizare umană.

★

Din analiza atentă a istoriei vieţii sociale se desprinde constatarea că *în societăţile în care relaţiile sociale cu caracter oprimator pentru individ şi pentru categoriile sociale producătoare de bunuri şi valori* (masele populare), *frecvenţa structurilor creative la nivelul psihologiei individuale şi colective este scăzută şi stimulentele pentru transcenderea creativităţii în acte creatoare sînt diminuate*, uneori atingîndu-se pragul anulării acestora. Este stimulată doar acţiunea cu caracter entropic, de stingere energetică şi conservare structurală indiferent de gradul de indezirabilitate al acesteia în raport cu nevoia de realizare umană. În aceste condiţii, în practica ideologică a

claselor dominante și a structurilor organizaționale cu caracter microsocial, care le mijlocesc apărarea intereselor, predomină *antiumanismul* sau în cel mai bun caz un *umanism limitat* care exclude din procesul realizării umane pe producător.

Relațiile de producție și sociale cu caracter oprimator îngustează sfera de manifestare a nonconformismului (nu numai a celui haotic și distructiv, ci și a celui conștient și constructiv) și propulsează grade de răspundere conformă cu sistemele normative specifice structurilor organizaționale ce prin conținutul lor au doar funcționalitate conservativă — refractară oricărei înnoiri și cu atît mai mult acțiunii creatoare.

În asemenea societăți, proporțional cu intensitatea consumului de energie umană în vederea prelungirii stării entropice (și de anihilare a oricăror tensiuni sociale negentropice), nonconformismul este îngrădit și în consecință scade frecvența prezenței structurilor creative în comportarea și în conduita practică a oamenilor. Nevoia imanentă de creație a omului este eliminată premeditat și sistematic de către societate, talentele sînt împiedicate (din lipsă de condiții) să se obiectiveze, manifestările de geniu sînt apreciate ca stări de anormalitate și tratate ca forme de patologie socială. O perdea densă de întuneric apasă asupra luminilor creației, viața socială intră în amorțeală, predomină stagnarea și lipsa de perspectivă, își fac loc în psihologia oamenilor stări defetiste, atitudini fataliste și o anume înclinație spre pesimism istoric generalizat — care exclude tensiunea creatoare și dorința de evadare din orizonturile unei societăți suprapuse individului, maselor de producători, străină total de om și de umanism.

O atare stare de „noapte istorică" nu poate dăinui la infinit. *Mai devreme sau mai tîrziu energia creativă a oamenilor și obiectivarea ei creatoare „face explozie", iese din cătușele în care a fost încarcerată de forțele entropice anihilante exterioare*, pentru că omul este prin esența sa o ființă creatoare (*homo faber* și *significans*); el poate fi temporar împiedicat să se manifeste ca creator, dar nu poate fi deposedat definitiv de acest atribut, el nu încetează să fie demiurg pentru sine și pentru societate chiar dacă această calitate nu și-o manifestă oricînd și în orice condiții. Fiind individ bio-psiho-social, el nu poate rămîne doar determinat natural, nu poate deci să nu atingă din cînd în cînd, dacă nu permanent, stadiul de ființă socială activă, de personalitate creatoare — situație în care trebuie nu numai să dispună de creativitate, ci să își asume (cu de la sine putere dacă nu-l condiționează societatea în care trăiește) responsabilitatea și libertatea creației.

Stările de explozie energetică în istoria societății, de reinstituire și acțiune a forțelor negentropice (motivate teleologic pentru că altfel n-ar depăși forma unor revolte anarhice, de dezechilibru fără sens) pot atinge grade de intensitate și de profunzime revoluționară valorică și socială diferite, la limita lor superioară situîndu-se momentele de discontinuitate structurală de nivel macrosocial, care provoacă revoluționarea tuturor domeniilor vieții sociale, a sistemului social în totalitatea sa.

În contextul declanșării și desfășurării acestor procese revoluționare crește rapid gradul de manifestare al creativității și intensitatea trecerii de la creativitate la creație. Așa se explică de ce în epoci de adînci prefaceri revoluționare, de *acțiune a legii negentropiei* (desigur dirijată teleologic) și,

respectiv, de *adîncire a asimetriei* în raporturile sociale, structurile creative ale psihologiei indivizilor și colectivităților umane se amplifică exponențial, talentele înfloresc neobișnuit, iar frecvența creației de geniu crește nemăsurat. La aceasta contribuie direct noile structuri organizaționale, constituite în cadrul respectivelor prefaceri revoluționare de nivel global, care asigură și stimulează activitatea de creație în toate domeniile, asigură condiții de trecere la nivel de optim social și uman a creativității în creație. Ca efect, societatea progresează în ritmuri accelerate și procesul de realizare umană dobîndește căi de înfăptuire reală, sub auspiciile umanismului încorporat în ideologiile revoluționare ce animă strategiile dezvoltării de către forțele sociale purtătoare ale respectivului avînt revoluționar.

La o privire de ansamblu, locul și rolul pe care o perioadă a „renașterii" îl ocupă în istoria unui popor (avem în vedere experiența istorică a popoarelor europene, îndeosebi a acelora care au gravitat în jurul orizonturilor istorice și de cultură ale civilizației mediteraneene) este determinat de puterea sa de propulsie valorică, de continuitate istorică și de disponibilizare a potențelor creatoare atunci cînd epoca i-o cere și viitorul său i-l reclamă cu necesitate (etapele sau perioadele de adîncă discontinuitate în continuitatea istorică propulsează titani ai creației și necesită o activitate creatoare titanică a maselor).

Totdeauna perioadele de creație istorică intensă au înflorit în (sau au determinat) contextul unor revoluționări în sistemul structurilor organizaționale ale societăților în care s-au manifestat, fiind dependente de consecvența acțiunii forțelor înaintate, de intensitatea luptei lor pentru schimbare socială și înfăptuire umană, pentru progres valoric și social. Concordante și stimulatoare pentru creație și progres valoric sînt *structurile organizaționale care au caracter democratic* și mijlocesc raporturi optime între individ și societate, corelații între integrarea socială a individului și potențarea realizării lui de către societate. În condițiile unei viețuiri democratice sînt stimulate înclinațiile creative ale oamenilor și apreciată creația lor valorică, în consecință sporește numărul creatorilor de talent, al manifestărilor de geniu, sînt așteptate și premiate moral atitudinile nonconformiste și deschiderile spre nou în acțiunea teoretică și practică a membrilor societății.

Contrar stau lucrurile în regimurile tiranice, în societățile autocratice, în condițiile funcționării la nivel macrosocial a unor structuri organizaționale nedemocratice și mai ales deschis antidemocratice (acestea reprezentînd interesele unor forțe sociale cu caracter contrarevoluționar). În aceste societăți linia progresului este întreruptă, condiția umană este alterată, acțiunile creatoare împiedicate și chiar condamnate, echilibrul structural al societății devenind apăsător pentru individ și comunitate.

Se impune însă o constatare de importanță metodologică hotărîtoare pentru analiza mecanismului de ansamblu al procesului istoric. În societățile structurate pe temeiul unor relații sociale de exploatare și asuprire, forțele sociale purtătoare ale progresului își sporesc disponibilitățile creative și acționează creator în vederea spargerii echilibrului structural al societăților care le încătușează energiile creatoare și le împiedică realizarea condiției lor sociale corespunzător avîntului revoluționar pe care-l manifestă. În perioada acestui avînt, forțele sociale respective propulsează ideologii umaniste concordante cu tendințele procesului de realizare umană din epocă. După ce se situează însă în poziție centrală, în sistemul organizațional al noilor orînduiri pentru care au acționat revoluționar, umanismul

ideologiilor acestor forțe sociale se atenuează, anulîndu-se treptat, sub influența perpetuării, în forme istorice noi a exploatării și asupririi sociale.

Sînt pilduitoare în această privință avatarurile *umanismului burghez*. Debutînd cu umanismul Renașterii și înscriind apoi în evoluția sa forme de umanism cu efecte din ce în ce mai pronunțat revoluționare, umanismul burghez, fără să fi pierdut complet și definitiv scena istorică (există în această privință în filosofia și gîndirea social-politică burgheză contemporană un aprins dialog al umanismelor) lasă *loc din ce în ce mai mult înfloririi unor interpretări antiumaniste* în climatul filosofic și social-politic din Occident.

În consecință, în mod necesar, motivat istoric, locul burgheziei în întreținerea și promovarea climatului revoluționar, în lupta pentru progres și realizare umană îl ia clasa muncitoare. Principiul umanismului se integrează, de aceea, în condițiile orînduirii capitaliste în modul cel mai organic în ideologia acestei clase. Fundamentele teoretice ale *umanismului clasei muncitoare* le-au edificat Marx, Engels și Lenin, *umanismul marxist devenind astfel umanismul procesului revoluționar de răsturnare a relațiilor sociale ale orînduirii capitaliste și construcție a socialismului.*

b. CREAȚIE UMANĂ ȘI PROGRES ÎN CONCEPȚIA DESPRE UMANISM ȘI REALIZARE UMANĂ A MATERIALISMULUI ISTORIC

În concepția marxistă, *realizarea umană este conaiționată de procesul istoric de desființare a exploatării și asupririi, de construirea unor relații de producție și sociale de tip socialist*, în care egalitatea și libertatea oamenilor, șansa lor de a se realiza ca personalitate, de a participa la decizie și la conducerea vieții sociale devin posibile obiectiv (în fapt), structurile organizaționale ale societății socialiste funcționînd ca instrumente (mijloace) ale înfăptuirii acestor orizonturi de împlinire umană și socială.

Realizarea umană în contextul strategiilor dezvoltării întemeiate pe *principiul umanismului socialist* presupune, corelat, *amplificarea proceselor de dezalienare umană, de condiționare a realizării individului de realizarea colectivității* (grupului, categoriei sociale, comunității etnice și de stat), *de aportul său nemijlocit* (de integrarea sa socială) *prin muncă și responsabilitate la progresul de ansamblu al societății.*

Umanismul marxist a putut fi edificat datorită elaborării de către Marx și Engels a concepției materialiste asupra istoriei, a revoluționării antropologiei filosofice, respectiv a întemeierii materialist-dialectice și istorice a concepției despre om și realizarea condiției umane. În cadrul noii antropologii, esența umană este definită de ansamblul relațiilor sociale în care omul fiecărei epoci trăiește și acționează, iar realizarea omului este condiționată de eliberarea procesului de înfăptuire a năzuințelor sale de orice înstrăinare și asuprire, temeiul acesteia fiind obiectivarea practică a omului, exercitarea eficientă a atributului său de creator de bunuri, valori și mijloace de producție a acestora.

În concordanță cu ideea de bază a materialismului dialectic și istoric — potrivit căreia în determinismul obiectiv al societății intervin factori subiectivi (activitatea conștientă și nu numai spontană a oamenilor în vederea realizării aspirațiilor și idealurilor lor, mijlocită de un complex de structuri organizaționale în care partidele politice și statul au rol preponderent) care acționează în concordanță (sau în discordanță) cu dinamica

factorilor obiectivi — se situează concepţia marxistă despre *rolul maselor populare şi al personalităţilor în istorie* (totdeauna dinamica vieţii sociale este funcţie de spiritul de creativitate şi capacitate de creaţie materială şi spirituală a oamenilor, concepută atît ca activitate individuală, cît şi ca activitate colectivă, şi exercitată atît din necesitate cît şi, mai ales, din libertate). Materialismul dialectic şi istoric consideră omul ca produs al propriei sale istorii : producînd din nevoie nemijlocită bunuri şi valori, el produce implicit structurile de bază ale sistemului vieţii sociale : infrastructura materială a societăţii şi, în funcţie de nivelul de dezvoltare a acesteia, structura economică şi socială, aceasta la rîndul ei constituind baza pe care se ridică întreaga suprastructură (instituţională şi ideologică).

Trebuie totodată precizat că departe de a fi o concepţie deterministă simplificatoare şi reducţionistă asupra vieţii sociale, concepţia materialistă asupra istoriei consideră că în determinarea vieţii sociale acţionează atît principiul cauzalităţii complexe, cît şi principiul conexiunii inverse : ea consideră ca factori ai progresului nu numai nivelul de dezvoltare al forţelor de producţie (forţa determinantă) şi respectiv caracterul relaţiilor de producţie (cadrul obiectiv de determinare a fizionomiei unei orînduiri sociale şi forţa de determinare a suprastructurii), ci şi instituţiile sociale (factorul organizaţional — mijloc al relaţiei practice dintre oameni şi societate) şi ideile oamenilor (factorul cultural — nivelul de dezvoltare al ştiinţei şi creaţiei valorice în ansamblu), întreaga lor conştiinţă socială (ideile, concepţiile înaintate ale oamenilor despre natură şi societate).

Omul ne apare în această perspectivă drept *creator al întregului univers social obiectiv:* al structurilor vieţii materiale a societăţii (bazei tehnico-materiale şi bazei economice); al structurilor organizaţionale ale acesteia (instituţiile, orgnizaţiile şi sistemele de alcătuire macrosocială a acestora — statul); al universului socio-tehnic (totalitatea mijloacelor de producţie materiale şi configuraţia mediului societar de existenţă al oamenilor); al universului valoric şi de idei (lumea ideilor şi lumea valorilor) şi — prin toate acestea — al lui însuşi ca individ şi personalitate, ca agent (individual şi colectiv) al procesului istoric.

★

În calitate de demiurg, omul îşi propune (din necesitate sau din libertate) în fiecare epocă o anumită problematică, un orizont corespunzător al condiţiei sale (posibil de atins în măsura rezolvării acestei problematici), îşi elaborează mijloacele adecvate realizării sale (teoretice şi ideologice, tehnice şi tehnologice, organizaţionale şi valorico-normative).

Concepţia marxistă despre om şi societate, despre rolul factorului subiectiv în dezvoltarea socială obiectivă şi în realizarea condiţiei umane, *constituie* astfel *fundamentul teoretic al umanismului socialist,* conceput de această dată nu numai ca *ideologie,* ca *proiect* al realizării umane, ci şi ca *strategie* a acestei realizări în concordanţă cu liniile de ansamblu ale progresului vieţii sociale.

c. UMANISMUL REVOLUŢIONAR ŞI CREAŢIA ISTORICĂ ÎN SOCIALISM

Umanismul socialist, întemeiat pe concepţia marxistă despre om şi societate, este un *umanism revoluţionar,* pentru care procesul de realizare umană este mereu deschis, pentru că modelul uman la care se raportează nu este omul perfect, ci *omul perfectibil,* capabil să se edifice pe sine per-

manent în concordanță cu dinamica liniilor de progres ale societății. Delimitîndu-se de orice elitarism, omul considerat ca scop al strategiei edificării umane este *omul concret, omul muncii* — producătorul de bunuri și valori — conceput nu numai ca personalitate istorică de excepție, ci în primul rînd ca element constitutiv al maselor populare. Am în vedere ca *trăsături specifice* ale acestuia : calitatea sa de *creator*; *nonconformismul normativ pozitiv* al acțiunii acestuia din *libertate* și *deplină conștiință de sine*; opțiunea și lupta acestuia pentru *promovarea noului* și respingerea vechiului; *atitudinea sa de nemulțumire pentru ceea ce este, și angajare în direcția a ceea ce nu este, dar trebuie să fie* pentru a se realiza pe sine și ceilalți.

În concepția umanismului revoluționar, după cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, se situează pe primul plan, în spațiul creației, *spiritul revoluționar, atitudinea axiologică în favoarea dăruirii individului pentru societate*, motivată de convingerea practică nemijlocită că socialismul oferă posibilitatea reală și exemplară a realizării individului dar numai prin societate, în funcție de condițiile obiective ale acesteia. *Integrarea socială* (conștientă) *de tip socialist a individului* îi poate oferi acestuia *personalizarea de către societate*, odată cu realizarea și personalizarea celorlalți membri ai societății.

Cuantumul de realizare și de personalizare a individului este determinat de *aportul său prin muncă și responsabilitate la dezvoltarea societății*, de efortul său de autoformare, de asimilare a valorilor societății socialiste, de selecția valorică și autoexigență în alegerea trebuințelor și în fixarea aspirațiilor în funcție de aria posibilităților, de modul în care-și disponibilizează structurile creative (prin instrucție și educație) și participă la munca creatoare (producătoare în sfera noului) — cu alte cuvinte, de măsura în care se instituie ca agent al procesului social.

Tipul de personalitate pe care-l preconizează umanismul socialist revoluționar și practica umanizării proprie societății noastre socialiste — este *personalitatea multilateral dezvoltată*. Un asemenea model uman nu are comun cu modelul umanismului Renașterii decît *integralitatea* (conceperea omului în totalitatea disponibilizărilor lui fizice și intelectuale și accesul spre totalitatea straturilor valorice, de la cele vitale pînă la cele morale și artistice) și, respectiv, *disponibilizarea structurilor creative și a capacităților lor de înfăptuire prin operă* (creație valorică). Ceea ce este foarte mult, dar nu suficient. Omul multilateral dezvoltat al societății socialiste — ipostază a omului nou al acestei societăți — presupune și alte trăsături definitorii : *competență profesională* (dobîndită conștient prin asimilarea valorilor științifico-tehnice ale actualei epoci, care au particularizare directă la domeniul specific de activitate al individului în cadrul diviziunii profesionale a muncii); *orizont de cultură generală* (dar nu conceput în sine, ci ca premisă pentru accesul la o dinamică accentuată a diviziunii profesionale a muncii, specifică de asemenea epocii, și la deschiderea spre o propulsie valorică în direcția creșterii componentei ideologice a motivării acțiunilor individului; *nonconformism creativ înscris în spațiul responsabilității* (articulat pe conștiința necesității dăruirii individului pentru realizarea societății, o superioară corelare a intereselor individuale cu cele colective-sociale); *atitudini și stare de spirit revoluționare* (conștiință și acțiune revoluționară, atitudine critică și autocritică în favoarea noului), manifeste pînă la *militantism*; conștiința faptului că *personalizarea este proces generalizat* (toți membrii societății au acces și li se oferă condiții

pentru personalizare și înfăptuire de nivel superior) *și deschis* (nevoia de permanentă năzuință spre înfăptuire și personalizare, în concordanță cu direcțiile procesului revoluționar de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerii ulterioare la comunism), avînd ca tendință istorică *cucerirea orizontului de „om total"*, posibil de atins în comunism (trăire deplină din libertate și la nivelul conștiinței de sine integrale) — societate în care individul va dobîndi conștiința deplină de demiurg și de valoare-țel a strategiilor dezvoltării sociale.

Un astfel de orizont al edificării umane face din principiul umanismului revoluționar o *ideologie a luptei permanente pentru progres și realizare umană*, un temei metodologic al procesului de edificare umană în condițiile construirii comunismului. În acest sens, trebuie luată, de altfel, și afirmația lui Engels că *odată cu construirea societății comuniste încetează preistoria oamenilor și începe adevărata lor istorie* — istoria creației lor pe deplin conștiente, libere și total nestingherite, în întregime destinate procesului de realizare a condiției lor umane.

CALITATE ȘI EFICIENȚĂ ÎN PROCESUL DEZVOLTĂRII MULTILATERALE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE ROMÂNEȘTI

VIOREL CORNESCU, SICA STANCIU

Rezultatele remarcabile înregistrate în țara noastră în anii construcției socialismului pun în evidență faptul că anii cei mai fructuoși în înflorirea economiei românești, a științei și tehnicii, a culturii socialiste sînt anii care au urmat istoricului Congres al IX-lea al partidului. În această perioadă, Partidul Comunist Român, în frunte cu secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a elaborat o strategie a dezvoltării economico-sociale caracterizată prin rigurozitate științifică, realism, flexibilitate. Ea urmărește crearea în țara noastră a unei economii moderne și dinamice, în care să se îmbine armonios industria și agricultura, producția de bunuri materiale cu cea de servicii, pe baza celor mai noi cuceriri tehnico-științifice.

În acest sens, în ultimii douăzeci de ani au fost elaborate teze de mare profunzime și cu o valoare practică excepțională privind orientarea dezvoltării economico-sociale a țării ; au fost regîndite o serie de idei care avuseseră valoare în etapele anterioare ; au fost alcătuite programe de dezvoltare pe ramuri, subramuri și produse, cu un impact stimulativ asupra modernizării structurii economiei naționale. Unul din elementele novatoare esențiale ce au caracterizat concepția asupra dezvoltării economico-sociale îl constituie trecerea de la dezvoltarea extensivă la cea preponderent intensivă, accentuarea acțiunii factorilor calitativi.

Căile extensivă și intensivă de dezvoltare economică se succed din punct de vedere istoric și se împletesc în acțiunea lor în raport cu condițiile concrete ce caracterizează nivelul și structura potențialului productiv al economiei, cu exigențele pe care le impune progresul tehnico-economic.

Ca urmare, *strategia dezvoltării social-economice în țara noastră a avut un caracter specific în fiecare etapă*. Astfel, în perioada de început a construcției socialiste caracteristică a fost dezvoltarea preponderent extensivă, ca urmare a caracterului limitat al factorilor de producție de care dispunea economia națională, a înapoierii moștenite de la capitalism în domeniul bazei tehnico-materiale și a repartizării ei în profil de ramură și teritorial etc. Pe parcursul dezvoltării societății socialiste, elementele extensive s-au amplificat progresiv, ceea ce a permis sporirea permanentă a dimensiunilor reproducției socialiste lărgite și punerea treptat în valoare a factorilor intensivi. Începînd mai ales cu cincinalul 1971—1975, factorii intensivi, calitativi au avut efecte din ce în ce mai puternice asupra dezvoltării economiei noastre. Astfel, începînd cu cincinalul 1971—1975, indicatorii calitativi ai dezvoltării înregistrează o creștere mai susținută, fapt ce reflectă accentuarea factorilor intensivi ai dezvoltării, trecerea acestora pe primul plan. Dacă ne referim la indicatorii de eficiență, mai precis, la cel mai reprezentativ dintre aceștia — productivitatea muncii — constatăm o creștere pe ansamblul industriei de 3,3 ori în 1984 față de 1965.

Trecerea de la dezvoltarea extensivă la cea preponderent intensivă are un caracter legic în perioada construcției societății socialiste, fiind fundamentată pe cerințele și posibilitățile economiei, pe tendințele și trăsăturile creșterii economice, pe dialectica generală a factorilor de producție. Orientarea spre dezvoltarea economică intensivă își are originea în acumulările cantitative dar și calitative ale economiei românești, în transformările esențiale ce au avut loc în anii socialismului în nivelul forțelor de producție, în structura economiei noastre. Drept urmare, dispunem astăzi de un puternic potențial tehnico-productiv, de o modernă bază tehnico-materială repartizată armonios pe întreg teritoriul țării, de o structură economică complexă.

În perioada 1945—1984, produsul social a crescut de 28 de ori, în timp ce venitul național a sporit de 32 ori. Pînă în 1965 creșterile la acești doi indicatori au fost aproximativ egale, în perioada 1965—1984, venitul național a întrecut în dinamică produsul social, devansare ce este expresia trecerii de la creșterea preponderent extensivă la cea intensivă. Venitul național a crescut în anul 1984 față de anul 1965 de 4,11 ori, comparativ cu creșterea de 3,33 ori în Japonia, 1,97 ori în Franța, 1,84 ori în Italia, 1,65 ori în S.U.A., 1,58 ori în R.F.G., 1,32 ori în Anglia etc. Ca urmare, în prima jumătate a deceniului nostru, cînd o serie de țări cunosc o încetinire de ritm sau chiar o stagnare, în România venitul național înregistrează un ritm mediu anual de creștere de peste 7%, situînd țara noastră printre țările cu cele mai înalte ritmuri economice din lume.

Procesul de industrializare s-a accentuat și a dobîndit noi valențe după 1965. Producția industrială în anul 1984 față de anul 1965 a sporit de 5,9 ori, față de 3,53 ori în Japonia, 1,89 ori în Italia, 1,87 ori în S.U.A., 1,74 ori în Franța, 1,57 ori în R.F.G., 1,29 ori în Anglia etc. Un puternic avînt au cunoscut în această perioadă ramurile de bază ale industriei care au devansat net creșterea de ansamblu a producției industriale. Astfel, industria constructoare de mașini și prelucrării metalului a cunoscut o creștere de 9,63 ori în perioada 1965—1983, ceea ce a dus la sporirea ponderii ei în totalul producției industriale de la 21,2% în 1965, la 29% în 1983. Ca urmare, ea asigură astăzi aproape 90% din necesarul de mașini, utilaje și instalații pentru programul de investiții. La rîndul ei, industria

chimică a crescut în aceeași perioadă de 9,64 ori, majorîndu-și ponderea de la 6,7 % la 10 % în totalul producției industriale. Ritmurile cele mai mari le-au cunoscut acele ramuri și subramuri ale industriei prelucrătoare cu largi posibilități de generalizare și difuzare a progresului tehnic, care încorporează un volum mare de muncă de concepție și se bazează pe tehnologii avansate. În rîndul acestora se înscrie electrotehnica, mecanica fină, mijloace de automatizare și tehnică de calcul, mașini unelte cu comandă program etc. Industria electronică și electrotehnică realizau împreună în 1984 peste 21 % din producția industriei constructoare de mașini. De remarcat este și faptul că o serie de ramuri și subramuri ale industriei sînt creația ultimelor două decenii (aviatica, calculatoarele electronice, automatica etc.). Se pot evidenția în continuare realizări incontestabile în toate ramurile și domeniile de activitate, realizări care ilustrează elocvent procesul creșterii economiei noastre.

Punerea în valoare a factorilor calitativi a fost și este posibilă și datorită diversificării structurii economiei naționale, apariției de noi ramuri și sectoare de activitate, creșterii substanțiale a rolului cercetării științifice și creativității oamenilor muncii.

Acestor elemente care conturează sfera proceselor interne, specifice dezvoltării economiei naționale, li s-au adăugat o serie de evoluții contradictorii ce au caracterizat economia mondială în ultimul deceniu. Astfel, criza energetică și de materii prime a impus o mai mare preocupare pentru valorificarea superioară a resurselor existente în teritoriul național; criza financiară a impus adoptarea unor măsuri de raționalizare a importurilor; criza comercială a determinat restrîngerea piețelor de desfacere și înăsprirea concurenței între state, ceea ce a declanșat pe plan intern noi eforturi în direcția sporirii competitivității produselor românești.

Corespunzător acestor schimbări de profunzime, pe plan intern și internațional, partidul nostru a elaborat și transpus în fapt un vast program de dezvoltare economico-socială, al cărui ax îl reprezintă trecerea la o nouă calitate în toate sferele de activitate. Originalitatea și eficiența acestei concepții științifice — în elaborarea căreia un merit deosebit revine secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu — este puternic reliefată de multitudinea planurilor în care este proiectată, de articularea de armonioasă, flexibilă, atît pe termen scurt cît și într-o perspectivă de timp mai largă. Modelul dezvoltării economico-sociale a țării a dobîndit o nouă cristalizare prin adoptarea, la Congresul al XIII-lea al partidului, a unor programe privind realizarea unei economii moderne, creșterea productivității muncii, ridicarea calității produselor, reducerea consumurilor de materii prime, combustibili, energie etc. Toate acestea constituie obiective și preconizează acțiuni în direcția antrenării mai puternice a factorilor intensivi ai dezvoltării, în realizarea unei corelații optime între acestea și factorii de ordin extensiv. Se urmărește astfel constituirea acelui echilibru care să asigure dezvoltarea optimă a economiei naționale, respectiv echilibrul prin minimizarea rațională a tuturor cheltuielilor la nivelul economiei naționale pe unitatea de produs, prin ridicarea eficienței utilizării resurselor materiale și de muncă ale societății.

Acțiunile prioritare în direcția amintită își găsesc expresia în preocuparea de sporire a eficienței economice, de creștere a efectelor utile în comparație cu resursele alocate.

Opțiunea fermă pentru dezvoltarea economico-socială intensivă, în care preponderentă este acțiunea factorilor calitativi, a determinat și

determină în continuare sporirea aportului cercetării științifice și dezvoltării tehnologiee la creșterea mai accentuată a eficienței economice, calității, competitivității, care trebuie să devină în tot mai mare măsură caracteristicile definitorii ale progresului nostru economic. Profunzimea implicării uriașului potențial de progres pe care îl aduce cercetarea științifică în procesul dezvoltării economico-sociale poate fi pusă în evidență prin capacitatea sa de a amplifica mărimea și în special calitatea rezultatelor pe care le generează : noi produse, noi tehnologii, noi metode și tehnici de organizare și conducere, de informare etc.

În concepția partidului nostru, cercetarea științifică se prezintă ca o resursă a dezvoltării, care mobilizează un puternic potențial de creativitate, al cărui produs este destinat tuturor sectoarelor și domeniilor economiei naționale și care se plasează în avans față de celelalte domenii, spre a călăuzi și potența progresul economiei naționale în ansamblu, cît mai eficient posibil. Drept urmare, după anul 1965, s-a trecut intens la dezvoltarea puternică și multilaterală a bazei materiale și umane a activității de cercetare științifică și tehnică. În anul 1985 fondurile de investiții destinate dezvoltării capacității de cercetare au sporit față de anul 1965 de 17,4 ori, iar volumul activității de cercetare exprimat în cheltuieli materiale de 14 ori. Numai în ultimul deceniu rata de creștere a totalului cheltuielilor curente a fost de 13,8 % mai mare decît creșterea produsului social și a venitului național, iar numărul cercetătorilor s-a triplat. Ca urmare, cercetarea științifică și-a adus o contribuție substanțială la înnoirea structurii producției industriale. În cincinalul 1981—1985 s-au creat 18.000 tipuri de noi mașini, utilaje, instalații, materiale și bunuri de consum, s-au introdus 5000 tehnologii noi perfecționate. Prin soluționarea originală a unor nevoi ale economiei naționale, în industria metalurgică și chimică, cercetarea științifică și dezvoltarea tehnologică au contribuit la reducerea importurilor cu peste 75 %. De asemenea, 52 % din sporul productivității muncii se realizează în anul 1985 pe seama tehnologiilor noi și modernizate, 19,7 % prin automatizare și mecanizare, 5,3 % prin asimilarea de produse noi etc.

Prevederile Programului de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducerea progresului tehnic în perioada 1986—1990, adoptat la Congresul al XIII-lea al P.C.R., stabilesc ca obiectiv esențial amplificarea rolului cercetării științifice românești în ridicarea substanțială a nivelului tehnic și calitativ al producției și produselor, în ce privește îmbunătățirea continuă a structurii producției și valorificarea tot mai eficientă a resurselor, în sporirea gradului de competitivitate a produselor românești. În acest fel, cercetarea științifică va căpăta noi dimensiuni, va spori și mai mult aportul său la progresul general al societății, la accentuarea dezvoltării intensive a economiei noastre.

Fundamentînd necesitatea și posibilitatea dezvoltării pe baze intensive a economiei naționale în etapa următoare, Congresul al XIII-lea al P.C.R. a conceput procesul de continuare pe o treaptă superioară a făuririi societății noastre socialiste multilateral dezvoltate, în raport cu noile condiții interne și internaționale, într-o viziune științifică, unitară, stadială și de largă deschidere istorică, în concordanță cu interesele de progres susținut ale poporului nostru. Și pentru cincinalul 1986—1990, România și-a propus să înregistreze ritmuri ridicate de creștere economică, chiar în situația în care pe plan mondial se manifestă în continuare feno-

menele negative ale crizei economice globale. Economia românească își păstrează caracterul dinamic, de continuu progres, prin axarea ei pe sporirea rolului factorilor intensivi, respectiv pe creșterea productivității muncii, reducerea costurilor de producție și îndeosebi a cheltuielilor materiale, economisirea strictă și valorificarea superioară a materiilor prime, combustibilului și energiei, recuperarea și refolosirea resurselor, ridicarea nivelului tehnic și calitativ al produselor, accentuarea specializării și integrării producției în vederea utilizării cu maximum de randament a capacităților de producție, modernizarea structurii de producție etc.

Accentuarea factorilor intensivi de creștere constituie, de fapt, principala trăsătură a cincinalului 1986—1990. În acest scop, Directivele Congresului al XIII-lea au stabilit corelații noi menite să asigure punerea în valoare a tuturor acestor factori. Astfel, o importantă corelație a dezvoltării intensive o reprezintă devansarea ritmului de creștere a produsului social (5—5,7%) de către cel al venitului național (7,6—8,3%) de 1,4—1,6 ori, apoi sporirea eficienței acumulării în așa fel încît fiecărui procent din rata acumulării să-i corespundă o creștere de 1,5% a venitului național, precum și devansarea dinamicii fondurilor fixe de către dinamica venitului național. Deosebită importanță prezintă și reducerea ponderii cheltuielilor materiale în produsul social, la 53% pe această cale urmînd să se asigure aproape 38% din sporul de venit național (reducerea cu 1% a ponderii cheltuielilor materiale în produsul social va reprezenta în anul 1990 un spor de venit național de 26—27 mild. lei). Aceasta se va realiza prin reducerea consumului de energie pe unitatea de venit național cu 20% în anul 1990 față de anul 1985, prin creșterea gradului de valorificare a materiilor prime cu 25—27%, prin reducerea cheltuielilor materiale și totale la 1 000 lei producție marfă în industria republicană cu 80 lei și respectiv 110 lei.

Creșterea productivității muncii în ritm mediu anual de 10%, va constitui factorul calitativ cel mai puternic, cu implicații profunde asupra dezvoltării economico-sociale. În conformitate cu programul special privind productivitatea muncii și cu prevederile din Directivele Congresului al XIII-lea, pînă în 1990 productivitatea muncii va crește cu peste 60% față de 1985, pe seama ei asigurîndu-se 85% din sporul de venit național. Potrivit acestor prevederi, se urmărește să se atingă într-un termen scurt nivelurile de productivitate care se realizează în țările dezvoltate. Acest obiectiv presupune modernizarea continuă a tehnologiilor de fabricație, mecanizarea, automatizarea și robotizarea proceselor de producție și introducerea metodelor moderne de conducere și organizare, folosirea cît mai completă a capacităților de producție, a forței de muncă, îmbunătățirea asistenței tehnice în toate schimburile de lucru, asigurînd o strînsă corelație între nivelul tehnic de dotare și indicele de eficiență realizat, ridicarea calificării forței de muncă etc. La acestea trebuie adăugate necesitatea întăririi spiritului de ordine și disciplină pentru fiecare om al muncii, pentru fiecare colectiv, necesitatea creșterii responsabilității pentru munca depusă, pentru realizarea integrală a sarcinilor de plan în condiții de calitate superioară.

Printre factorii intensivi care au o influență sporită în dezvoltarea economiei naționale se înscrie și creșterea eficienței fondurilor fixe. Volumul însemnat de fonduri fixe existent în economie, ca urmare a politicii de investiții promovat de partid, necesită acțiuni care să ducă la creșterea de la an la an a producției obținute la 1 000 lei fonduri fixe. Îmbunătățirea

utilizării fondurilor fixe își găsește concretizarea în sporirea cantității de produse obținute cu ajutorul unui volum dat de fonduri fixe, ceea ce, la nivelul economiei naționale, se materializează în sporirea, în ritm superior, a produsului social și a venitului național în raport cu fondurile fixe productive.

Accentuarea factorilor intensivi în etapa actuală și în următorii ani, presupune, totodată, valorificarea superioară a materiilor prime și materialelor, a resurselor energetice, gospodărirea lor cu maximă eficiență. Această orientare este legată organic de asigurarea unei raționale utilizări a resurselor naturale ale țării, precum și de necesitatea reducerii substanțiale a importurilor. Desigur, realizarea acestor obiective necesită să se acționeze hotărît pentru respectarea tehnologiei produselor, introducerea de tehnologii moderne, schimbarea structurii producției, perfecționarea permanentă a normelor de consum de energie și materiale etc.

Un rol important pentru asigurarea unei eficiențe economice ridicate în întreaga economie, pentru impulsionarea factorilor calitativi ai dezvoltării îl are și ridicarea nivelului tehnic și calitativ al produselor. Efectele ridicării calității produselor se regăsesc nu numai în valorificarea superioară a resurselor, dar și în creșterea productivității muncii și reducerea costurilor de producție, atît la producători cît și la consumatori. Iată de ce, prin programul adoptat în acest sens, s-a stabilit un sistem complex de asigurare a calității produselor, începînd cu activitatea de cercetare și concepție, de proiectare — care trebuie să țină seama de ultimele cuceriri ale științei, tehnicii și tehnologiei pe plan mondial. Se prevede ca ponderea produselor românești aflate la nivelul tehnic și calitativ existent pe plan mondial să crească la circa 95 % în anul 1990. De asemenea, între 2 și 5 % din totalul produselor urmează să se situeze peste nivelul atins pe plan mondial.

Preocuparea pentru punerea în valoare a tuturor factorilor intensivi va determina ca în cincinalul 1986—1990, contribuția lor la creșterea venitului național să reprezinte 50—55 %, față de o treime cît a reprezentat aportul acestora în ultimele două decenii.

Realizarea reproducției de tip intensiv este condiționată și de modernizarea structurii de ramură, a structurii de producție, potrivit criteriilor de eficiență, concretizate în obținerea de produse care să încorporeze știință și tehnică de vîrf, muncă omenească de mare complexitate. Pe baza ritmurilor de creștere diferențiate, vor avea loc în perioada viitoare modificări structurale semnificative ale economiei naționale. Astfel, paralel cu reducerea ponderii subramurilor și grupelor de produse cu consum mare de materii prime, energie și muncă calificată mai scăzută, va avea loc creșterea ponderii acelor ramuri prelucrătoare caracterizate prin consumuri reduse de materii prime și energie și prin încorporarea unui grad înalt de creație științifică și tehnică. Se au în vedere ramuri ca electronica, automatica, producerea de echipamente de informatică industrială, mecanică fină, chimie de sinteză etc. În acest fel, se imprimă întregii activități economico-sociale o orientare modernă, în măsură să determine atingerea în termen cît mai scurt posibil marilor obiective stabilite.

Înfăptuirea priorităților dezvoltării intensive se va concretiza în asigurarea echilibrului și dinamismului economiei noastre, în creșterea proporțională a tuturor ramurilor, în realizarea unui echilibru optim între diferitele sectoare ale economiei, astfel încît să se acopere cît mai bine necesitățile de consum productiv și individual, să crească neîntrerupt venitul național și pe această bază să se ridice nivelul de trai.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

CONSONANȚĂ ȘI INFORMAȚIE
— St. Odobleja și N. Wiener —

ION IRIMIE

Dialogul de idei din jurul întrebării dacă cibernetica s-a născut în 1938 sau în 1948, dacă actul ei de naștere îl reprezintă *Psihologia consonantistă* a compatriotului nostru Ștefan Odobleja sau *Cibernetica* lui N. Wiener, deși cu o istorie de peste un deceniu, este departe de a se stinge. Fără a intra în istoricul și detaliile acestei dispute, semnalăm doar că tema pe care noi o punem în discuție — raporturile dintre consonanță și informație — s-a bucurat de puțină atenție *. De regulă, s-a bătut multă monedă pe tema „reversibilității" și/sau „feed back-ului", pe apropierile dintre creația lui St. Odobleja și N. Wiener din optica acestor termeni și acestui concept. Cu privire la *informație* s-a rămas în genere la semnalarea faptului că din opera lui Odobleja lipsește acest concept, că, în schimb, el este „esențial în cibernetica lui N. Wiener și în cibernetica zilelor noastre" [1].

Atunci cînd discutăm opera lui St. Odobleja din unghiul aporturilor ei la elaborarea ciberneticii, la apariția acestei noi modalități de însușire cognitivă a realului, o analiză mai atentă a ceea ce este consonanța, a raporturilor ei cu informația devine o condiție *sine qua non*. Aici, în acest spațiu de discurs se află, credem noi, nodul gordian al problemei.

Dacă între denotațiile și conotațiile termenilor în cauză există cît de cît anumite „consonanțe", ca să ne exprimăm în limbaj odoblejian, atunci *Psihologia consonantistă* este cibernetică, dacă nu, ideile ei de fond rămîn de profil precibernetic.

Dar, pentru a ne întemeia cît de cît punctul de vedere să urmărim sensurile și semnificațiile expresiilor în cauză, conținuturile de gîndire pe care le poartă, implicațiile pe care le au în cele două cîmpuri de discurs teoretic.

★

Prezentîndu-și rezultatele de sinteză din *Psihologia consonantistă*, St. Odobleja se rezumă la următoarele patru teze :

1. *Psihologismul* sau „sistematizarea" tuturor științelor „noologice" — de la logică pînă la estetică și etică — în jurul Psihologiei.

2. *Consonantismul* sau centrarea tuturor explicațiilor psihologice pe ideea de consonanță.

* În „Revista de filosofie" au fost examinate recent unele aspecte ale operei lui St. Odobleja: Iancu Lucica, *Logică și consonantism*, nr. 1/1985; Tudor Ghideanu, *Consonanță și legitate*, nr. 2/1985.

[1] M. Drăgănescu și P. Golu, *Concepția cibernetică a lui Odobleja*, în vol. *Odobleja between Ampère and Wiener*, București, Edit. Academiei, 1981, p. 37.

3. *Fizicalismul*, adică „reducerea" întregii Psihologii la Fizică, în opoziție cu vechea Psihologie considerată ca fiind de inspirație Mecanică.

4. *Armonismul* sau situarea întregii Fizici, prin aceasta a întregului cîmp al cunoașterii științifice, pe temeiul „legii" universale a echilibrului [2].

Aceste sinteze cognitive, sinteze care imprimă gîndirii odoblejiene o neîndoielnică notă de originalitate, nu stau pur și simplu în raporturi de simplă complementare. În afirmarea și explicitarea lor, toate se pun și se presupun. Cel care face lectura *Psihologiei consonantiste* va putea ușor înțelege că psihologismul odoblejian e unul care presupune fizicalismul și armonismul, că toate acestea se leagă esențial de consonantism. Acesta din urmă va și rămîne „paradigma" de bază, va fi cheia de boltă a întregii construcții teoretice odoblejiene.

Conceptul odoblejian de consonanță nu este unul original; este împrumutat din fizică. Original rămîne modul implementării lui în perimetrul discursului psihologic, mînuirii lui ca element de bază al unei noi orientări psihologice și nu numai psihologice.

Considerîndu-l ca un concept deja elaborat, în multe capitole ale cărții în discuție el e angajat fără prea multe explicitări. Mai tîrziu, în capitolul „Consonanță" — cam la jumătatea întîiului volum al lucrării — sub intenția formulării unei definiții ni se oferă de fapt o descripție. În cadrul acesteia, consonanța apare ca fiind „fenomenul fizic caracterizat prin asemănare (ressemblance), selectivitate și mișcare (sau vibrație). Efect dinamogenic selectiv produs (sau cauzat) de către asemănare. Asemănarea dinamogenă, asemănarea motrică ". În același text consonanța mai este „efect al asemănării obiective, exterioare, fizice și cauză a asemănării subiective, interioare, psihologice. O excitație reversibilă. O reversibilitate energetică ... Principiul identității (asemănare) și principiul terțiului exclus (selectivitate) reduse la fenomenul fizic al rezonanței. Fenomen fizic complex a cărui cauză este o asemănare de sens și de frecvență și ale cărui efecte sînt : selectivitatea, excitația, fuziunea" [3].

În fragmentul dedicat diviziunilor consonanței, pe lîngă multe elemente fără valoare pentru denotațiile și conotațiile termenului pe care-l urmărim, apar și unele momente ideative care interesează. Interesează, credem noi, mai ales pentru înțelegerea universalității fenomenului, modul determinării genurilor sau tipurilor de consonanță : „fizică ", „psihofizică" și „psihică". Consonanțele „fizice" și „psihice" sînt, am putea zice, orizontale, ele se manifestă în medii de aceeași calitate, cele „psihofizice" sînt verticale, ele asigură unitatea dintre cele două lumi relativ distincte. Pe baza acestei relative diversități și identități se afirmă că „psihicul este o umbră, uneori deformată, însă întotdeauna mai mult sau mai puțin caracteristică obiectului care-l produce. Psihicul este o oglindă, însă în această oglindă realitatea este aceea care se reflectă"[4].

În același context este mai bine și mai explicit formulată opțiunea lui St. Odobleja cu privire la natura sau conținutul de fond al produselor de ordinul consonanței. „Acestea nu sînt serii spațiale, geometrice, materiale, ci serii energetice" [5].

Dacă analizăm cît de cît conținuturile ideative ale textelor de mai sus vom putea observa cu ușurință că principalul sistem de referință anga-

[2] Vezi, Dr. Șt. Odobleja, *Psychologie consonantiste*, Librairie Maloine, Paris, 1938, p. 7.
[3] *Op. cit.*, p. 196.
[4] *Op. cit.*, p. 198.
[5] *Op. cit.*, p. 199.

jat de St. Odobleja în explicitarea a ceea ce el gîndeşte în şi prin „consonanţă" este acela al raportării la „asemănare". Acest filon al definirii şi caracterizării este cel mai frecvent în tot corpul lucrării. Dacă a defini înseamnă „a măsura gradul de consonanţă şi de disonanţă între două noţiuni"[6], atunci putem afirma că asemănarea este cea mai strînsă consonanţă a consonanţei. Nu de puţine ori această expresie este însoţită, cu sau fără paranteze, de cele de „asemănare", „analogie", echivalenţă", „acord" etc. În unele texte, legătura dintre consonanţă şi asemănare este condusă pînă la definirea lor circulară. În altele, asemănarea nu apare decît în calitate de produs al consonanţei. Alături de asemănări şi derivate ale acesteia (analogii, reflectări, acorduri etc.), consonanţa mai produce şi fenomene de „selecţie", „evocare", „sinteză" ş.a.

Un alt sistem de referinţă în explicitarea consonanţei este acela al raportării la disonanţă. Aceasta este opusul consonanţei şi amîndouă sînt produsele polare ale rezonanţei. În calitate de „invers al consonanţei", disonanţa este „efect şi cauză a diferenţei " [7]. Interesant de notat că aceste „varietăţi" [8] ale rezonanţei nu au pentru Odobleja aceeaşi pondere. „Disonanţa este de un interes secundar faţă de consonanţă, deoarece disonanţa totală este o negativitate psihologică, o inexistenţă psihică, în timp ce disonanţa parţială interesează mai ales ca şi consonanţă parţială" [9]. Punînd disonanţa pe un picior de inferioritate, dacă ne putem exprima astfel, Odobleja ajunge să afirme că printre fenomenele energetice, consonanţa „ocupă primul loc" [10]. Această poziţie ne şi explică de ce „Psihologia" e „consonantistă", de ce consonanţa devine elementul explicativ fundamental.

În concepţia lui St. Odobleja despre consonanţă cel mai important filon de idei este acela în care se precizează raporturile noţiunii în cauză cu energia. Aceste raporturi nu sînt deloc exterioare. Consonanţa este şi rămîne un fenomen de natură energetică. Ea îşi conservă această natură şi un asemenea conţinut chiar şi atunci cînd însoţeşte procesele şi produsele vieţii noastre psihice. „Toate calităţile energiilor fizice (intensitate, tonalitate, timbru, extensiune, durată, viteză, cantitate) se regăsesc — scrie St. Odobleja — în energia psihică sub toate formele ei de manifestare (senzaţii, reacţii, imagini, idei, afectivitate, atenţie etc.)" [11].

Surprinde în acest text, ca şi în multe altele, nu angajarea conceptului de „energie psihică", ci faptul că se rămîne la el. Şt. Odobleja nu consideră că această energie, dacă se poate vorbi despre ea, este doar suport al unor realităţi de un alt gen, de alt conţinut şi cu alte funcţiuni. Chiar şi atunci cînd se afirmă că locuitorii vieţii psihice sînt „nemateriali", „imponderabili", „aspaţiali" etc., se face precizarea că aceste note însoţesc şi energiile fizice. În opţiunea psihologică a compatriotului nostru nu există nici o însuşire care să fie „monopol" al realităţii denumite psihic [12].

Dacă filonul consonantist îl conduce pe St. Odobleja la energetism, acesta, la rîndul lui, îl duce direct la fizicalism. Afirmată în multe moda-

[6] *Op. cit.*, p. 249.
[7] *Op. cit.*, p. 199.
[8] *Op. cit.*, p. 211.
[9] *Op. cit.*, p. 199.
[10] *Op. cit.*, p. 59.
[11] *Op. cit.*, p. 66.
[12] Vezi *Op. cit.*, p. 66—70.

lităţi de expresie, această ultimă opţiune sună ca o sentinţă în texte ca : „Psihicul este un ansamblu de fenomene fizice (energetice)" [13] sau „Toate pretinsele caracteristici ale psihicului se regăsesc în fenomenele fizico-chimice" [14].

Definit şi caracterizat din unghiurile mai sus comentate, conceptul de consonanţă devine elementul explicativ al toturor proceselor şi produselor vieţii psihice. În acest sens, senzaţiile sînt „consonanţele" primare care apar între „exterior" şi „interior", între „lumea fizică şi cea psihică" [15]. Percepţiile, la rîndul lor, sînt „consonanţă intersenzorială şi senzorio-reprezentativă" [16]. Conceptualizarea este privită ca o „consonanţă de impresii" [17] iar produsele ei, adică noţiunile, sînt un „complex consonant reversibil de imagini şi de semne ... Sistem de caractere consonante" [18]. Memoria este un „ ... depozit complex de aparate rezonatoare la consonanţe mai mult sau mai puţin specifice" [19] iar actele creaţiei devin o producere de „noi consonanţe între idei sau între idei şi lume" [20].

Prin consonantism, St. Odobleja consideră că poate determina mai bine natura şi funcţiunile vieţii psihice, poziţia acesteia în contextul de ansamblu al realităţii şi, mai ales, în complexul socio-umanului. Din perspectiva interpretărilor sale, el polemizează expres cu toate orientările psihologiei cît de cît influente (asociaţionism, spiritualism, behaviorism, teoria reflexelor etc.). În contextul acestei polemici, *Psihologia consonantistă* e condiderată ca fiind „ceea ce psihologia trebuie să fie" [21].

Conceptul de consonanţă nu rămîne doar psihologic. Valenţele lui explicative sînt angajate şi în explicarea altor zone ale socio-umanului, altor cîmpuri ale vieţii specific umane : limbă, ştiinţă, morală, drept, politică, artă etc. Limbajul, spre pildă, este „o consonanţă ideo-motrică" [22], iar „capitalul spiritual" denumit ştiinţă o „cunoaştere consonantizată" [23]. Morala este „consonanţa cu alţii" [24] iar dreptul „o consonanţă sau concordanţă între sine şi alţii, între dorinţele sinelui şi ale altora" [25].

Dacă ne apropiem fără prejudecăţi de virtuţile teoretice ale consonantismului am putea reţine că el reprezintă o opţiune interpretativă care vrea şi care în parte reuşeşte să prescrie psihologiei un statut mai ştiinţific decît îl puteau asigura la vremea respectivă alte orientări. Prin adeziunea la energetism, St. Odobleja nutrea şi cultiva convingerea că poate depăşi toate variantele de idealism şi de mecanicism prezente în psihologia timpului.

Prin definirea consonanţei ca asemănare, consonantismul se apropie specific şi mai nuanţat de teoria psihicului oglindire, de unele forme ale teoriei reflectării. Dacă prin consonanţe psihicul instituie asemănări, analogii, concordanţe, echivalenţe, cu universul realităţii fizice, atunci devine

[13] *Op. cit.*, p. 66.
[14] *Op. cit.*, p. 67.
[15] *Op. cit.*, p. 137.
[16] *Op. cit.*, p. 234.
[17] *Op. cit.*, p. 245.
[18] *Op. cit.*, p. 272.
[19] *Op. cit.*, p. 104—105.
[20] *Op. cit.*, p. 282.
[21] *Op. cit.*, p. 20.
[22] *Op. cit.*, p. 576.
[23] *Op. cit.*, p. 591.
[24] *Op. cit.*, p. 689.
[25] *Op. cit.*, p. 709.

ca de la sine înțeles optimismul epistemologic și praxeologic pe care consonantismul îl cultivă din plin. Încrederea în posibilitățile de cunoaștere și de creație ale spiritului uman este condusă pînă la afirmarea convingerii că omul va putea inventa „mașina gînditoare", va putea produce „gîndire artificială". Astăzi, valoarea anticipativă a unor asemenea idei și convingeri nu mai poate fi pusă sub semnul îndoielii.

Ca opțiune explicativă, așa cum am sugerat și mai sus, consonantismul trece mult dincolo de orizonturile stricte ale psihologiei. Intenția lui este de a surprinde un filon al unității lumii reale, mai ales al unității dintre fizic și psihic, dintre natură și cultură, dintre material și spiritual, dintre cîmpurile diversității acestora. Sintezele teoretice pe care le realizează ating, dincolo de demarcațiile explicite, unele orizonturi ale filosofării.

Limitele de principiu ale consonantismului sînt și ele de mărimea virtuților lui. În ciuda atîtor elemente de gîndire dialectică (afirmarea dinamismului consonanței, optica dihotomiilor polare etc.), consonantismul rămîne prizonierul unor accentuate tendințe reducționiste. Cea mai supărătoare încălcare a diferențierilor dialectice este aceea afirmată în și prin „paradigma" fizicalistă. Punerea lumii interioare, subiective, ideative sub însemnele unei sau unor consonanțe de același gen sau tip cu cele ale realității fizice face dovada faptului că St. Odobleja n-a înțeles specificul vieții psihice, diferențele de clasă care există între fenomenele universului extern și cele care aparțin fororilor interioare ale omului. Punerea acestor foruri doar pe seama „energiei psihice" este semnul unei explicite adeziuni la opțiunile energetismului psihologic. Nu-i greu de observat că lumea stărilor de conștiință nu este reductibilă la genurile de energie pe care ființarea ei le presupune. Conținutul stărilor de conștiință este calitativ altceva decît energie. Produsele vieții psihice, modurile lor de a fi în spațiu și timp, de a lucra în zonele socio-umanului sînt de un alt ordin decît cele ale tensiunilor energetice. Plusurile calitative ale psihicului nu se înscriu în coordonatele energeticului, chiar dacă acesta e considerat în manieră consonantistă.

★

Conceptul de informație reprezintă, fără îndoială, cel mai important produs teoretic al ciberneticii. Prin lansarea lui, s-a produs cea mai adîncă mutație în cîmpul cunoașterii contemporane. Prin aceasta s-a marcat depășirea opticilor diadice și s-a trecut la paradigma triadei substanță — energie — informație. Potrivit acesteia, a devenit limpede că cel puțin unele zone ale realului (lumea viului, omului și socialului) se prezintă ca realități triadice.

În accepțiunile lui contemporane, conceptul de informație a fost pus în circulație prin lucrarea lui N. Wiener, *Cibernetica*. Chiar dacă ulterior i s-au adăugat și alte determinații, în această lucrare i s-au precizat principalele conținuturi.

În această precizare cel puțin trei idei sînt majore. Fără gîndirea lor expresia conceptului nu poate funcționa cu semantica ei contemporană.

Ideea principală este aceea care se conține în și se desprinde din conceperea wieneriană a raporturilor dintre informație și energie. Aici e marea inovație teoretică. Pentru N. Wiener, „Informația este informație, nu materie și nici energie. Un materialism care nu admite aceasta nu poate supraviețui în ziua de azi" [26].

[26] N. Wiener, *Cibernetica*, București, Edit. științifică, 1966, p. 178.

După cum rezultă din text, poziția lui N. Wiener este conștient materialistă. Ea este în același timp, cel puțin în mod subtextual, și spontan dialectică. Elementul dialectic e prins în afirmația că „informația este informație". Acest enunț este doar aparent tautologic. În conținutul lui de fond se precizează că informația este o entitate existențială specifică, că ea este nereductibilă la ceea ce este în lume substanță și/sau energie. Aceasta are, în modul ei de a fi și de a lucra, alte determinații ; calitativ ea poate fi „prinsă" în alte arsenale noționale iar cantitativ presupune alte unități de măsură. Cîmpurile informaționalului au alte legi de conservare și transformare.

În afirmarea acestei profunde și complicate specificități, N. Wiener nu autonomizează lumea conexiunilor și produselor informaționale, nu consideră că aceasta ar putea exista undeva, în vreuna din manifestările ei, în mod independent de anumite suporturi substanțial-energetice, independent de sistemele materiale în care apare și în care lucrează specific.

O altă idee majoră este aceea care precizează raporturile informației cu nedeterminarea, cu stările de incertitudine ale unui sistem față de mediul lui de viață. În acest sens, la întrebarea „Ce este informația și cum se măsoară ea?", N. Wiener răspunde : „Una din cele mai simple și mai unitare forme de informație este înregistrarea unei alegeri între două alternative simple echiprobabile" [27]. Punerea informației în raport cu cel mai simplu caz de nedeterminare și definirea prin aceasta a unității de măsură din planul acestui gen de fenomene nu este în discursul de față prea important. Mai importantă ni se pare ideea de principiu, ideea potrivit căreia informația se leagă de stări ale nedeterminării, de alternative, de alegeri și în continuarea acestora de acte de decizie. Nu discutăm acum dacă putem sau nu defini informația numai prin optica acestor raporturi. Afirmăm doar că în opțiunea lui N. Wiener, ca și a lui Cl. Shannon dealtfel, o informație aposteriori este egală cu cantitatea de nedeterminare pe care o elimină, că prin aceasta ea devine piesa sau elementul abolirii unor stări de incertitudine. În lumina acestei opțiuni, informația devine o entitate măsurabilă, o realitate la care ne putem raporta cu un aparat matematic specific. Capitolul III al lucrării lui N. Wiener reprezintă o reală contribuție la elaborarea a ceea ce astăzi numim teoria matematică a informației.

În definirea și caracterizarea wieneriană a informației un loc important ocupă enunțurile care vizează raporturile acesteia cu entropia fizică. „Procedeele care pierd informație — scrie N. Wiener — sînt, așa cum trebuie să ne așteptăm, foarte analoage cu procesele care cîștigă entropie" [28]. În optica lui N. Wiener, informația este în mod esențial o entropie negativă, este factor antientropic, piesă a organizării sistemice. Nu discutăm acum dacă informația este sau nu singurul factor antientropic. Precizăm doar că în optica fondatorului ciberneticii, informația funcționează, acolo unde ea poate fi generată, ca un opus al entropiei fizice, ca un liant al organizării unor tipuri de sisteme.

Chiar dacă N. Wiener pune definirea și caracterizarea informației și sub unghiul altor raporturi (comunicare, mesaj, redondanță etc.), cele discutate mai sus ni se par esențiale. Fără ele, fără unitatea lor, nu putem înțelege valențele explicative contemporane ale conceptului în cauză.

[27] *Op. cit.*, p. 94.
[28] *Op. cit.*, p. 98.

După cum se poate observa, am ocolit în mod conştient angajarea paginilor de faţă pe terenul complicatelor discuţii mai vechi şi mai noi despre ce este informaţia. Ne-am rezumat la momentele de esenţă ale punctului de vedere wienerian întrucît acesta interesează în cazul judecării raporturilor dintre consonanţă şi informaţie, dintre creaţia compatriotului nostru St. Odobleja şi aceea a lui N. Wiener.

*

Din succinta prezentare a celor două concepte, a principalelor lor conţinuturi ideative se poate uşor desprinde că „disonanţele" dintre ele sînt destul de mari. *Consonanţa* şi *informaţia* nu sînt consonante în primul rînd în funcţie de natura şi conţinutul fenomenelor pe care cognitiv le vizează. Primul concept este şi rămîne, potrivit întregii creaţii odoblejiene, un concept care acoperă şi denotează un fenomen strict energetic. Nici unde în *Psihologia consonantistă* nu se afirmă că manifestările consonanţei în genere, sau măcar cele care se instituie ca viaţă psihică ar deţine vreo determinaţie prin care ar putea depăşi notele energeticului. Cît priveşte informaţia, poziţia lui N. Wiener este cu totul alta. El afirmă explicit diferenţele sau opoziţiile pe care fenomenele de ordin informaţional le au faţă de cele energetice. Din acest punct de vedere, opţiunea interpretativă a lui St. Odobleja este explicit şi consecvent *diadică* în timp ce aceea a lui N. Wiener este fără rezerve *triadică*.

Un al doilea moment al disonanţelor în cauză este legat de faptul că produselor de ordinul consonanţei nu li se prescrie nici un aparat matematic specific. Autorul consonantismului nu s-a apropiat nici într-un fel de ideea posibilităţii de a angaja evaluări cantitative în sfera consonanţelor, cu atît mai puţin în zona manifestării acestora ca psihic. Pentru N. Wiener în schimb, informaţia devine o realitate măsurabilă, o realitate în care unitatea de măsură este aceea a *bit*-ului. Conceptul „cantitate de informaţie" este de bază în cibernetica wieneriană.

Distanţe mari rămîn şi în acele fragmente de discurs în care se analizează funcţiunile pe care produsele celor două fenomene le au în contextul de ansamblu al realităţii. St. Odobleja nu discută explicit aceste funcţiuni. Textele sale lasă să se înţeleagă că valoarea consonanţelor psihice, spre exemplu, se rezumă la asigurarea adaptărilor la mediu, la instituirea a ceea ce ar putea fi pus sub însemnele „legii echilibrului". Ideea nu este nouă, ea nu aduce nimic în plus faţă de ceea ce se afirma în psihologia şi epistemologia timpului. Raportarea la legea entropiei nu se pune în liniamentele de gîndire ale teoriei consonanţei. N. Wiener se distanţează de poziţia lui St. Odobleja prin afirmarea explicită a funcţiunilor antientropice ale informaţiei în genere, ale celei psihice şi cognitive în special. El devine autorul uneia din cele mai consistente idei a ciberneticii, ideea valorii negentropice a tuturor genurilor de informaţie. Prin evantaiul valenţelor ei explicative, această idee a devenit de bază în gîndirea ştiinţifică şi filosofică contemporană.

Din unghiul diferenţelor mai sus comentate, consonantismul rămîne un mod pre-cibernetic de a gîndi, rămîne o orientare psihologică şi nu cibernetică. Filonul principal al gîndirii odoblejiene nu conduce spre aceasta şi tot complexul acestei gîndiri nu duce spre esenţialul gîndirii cibernetice. Consonantismul nu operează saltul la informaţie şi prin aceasta nici la cibernetică în sensul contemporan al termenului. E greu de conceput

o cibernetică fără acest concept, fără schimbările de interpretare pe care le aduce cu sine.

Dintr-o perspectivă mai largă consonantismul este și rămîne, așa cum se recunoaște explicit, un *fizicalism*. E drept, unul specific, unul care gravitează în jurul noțiunii de *energie*. Din nou afirmăm : arsenalul noțional al ciberneticii, axat în primul rînd pe ideea de informație și abia în al doilea rînd pe aceea de *feed-back*, nu este reductibil la vreunul din capitolele fizicii. Cibernetica s-a născut tocmai din efortul depășirii fizicalismului.

Că în noțiunea de informație stă miezul gîndirii cibernetice rezultă din tot spiritul lucrării lui N. Wiener. Rezultă, de asemenea, credem noi, din încercările acestuia de a denumi cîmpul inovațiilor sale teoretice nu printr-un termen care să vizeze și sugereze actele reglării, ci pe acelea ale „mesajului", ale comunicării, ale manipulării de ordin informațional. „La început — scrie N. Wiener — am căutat un cuvînt grecesc care să însemne mesager, dar singurul pe care-l cunoșteam era *angelos*, care pentru noi are semnificația specifică de «înger», mesager al lui Dumnezeu. ... Atunci am căutat un cuvînt convenabil din domeniul comenzii. Singurul la care m-am putut gîndi era cuvîntul grecesc *kubernètès*, care înseamnă cîrmaci" [29]. O asemenea mărturisire nu poate fi neglijată atunci cînd se discută profilul de ansamblu al ciberneticii ca știință.

Dacă după aceste analize și sinteze punem direct în discuție aporturile *Psihologiei consonantiste* la elaborarea ciberneticii putem conclude, credem noi, că aceste aporturi nu sînt pe filonul principal al acestei științe. Din punctul de vedere a ceea ce este esențial în cibernetică, creația teoretică a lui St. Odobleja rămîne de *profil precibernetic*. În acest sens, chiar dacă N. Wiener ar fi cunoscut integral lucrarea compatriotului nostru, aceasta nu l-ar fi putut inspira în mod decisiv. *Cibernetica* lui N. Wiener nu este o rescriere de după un deceniu a ideilor din *Psihologia consonantistă*. Mișcarea ideilor din *Cibernetica* se înscrie pe un alt filon de gîndire.

Dacă esențialul ciberneticii nu-și are originile în consonantism, dacă teoria consonanței nu putea conduce spre o teorie a informației, atunci devine limpede că toate afirmațiile despre elaborarea ciberneticii în 1938 și nu în 1948, în *Psihologia consonantistă* și nu în *Cibernetics*, rămîn lipsite de obiect. Dublul motiv al cărții *Psihologia consonantistă și cibernetica*, motivul *priorității* și al preluării ideilor din *Psihologia consonantistă*, nu rezistă unei analize mai atente [30]. Din păcate, aceste motive au devenit obiect al multor studii și articole din publicistica noastră. Într-o manieră mai nuanțată, o serie întreagă de alți autori apreciază că moștenirea teoretică a compatriotului nostru nu este însă o cibernetică completă, nu reprezintă încă elaborarea „ciberneticii ca știință", ea este însă o consistentă contribuție de „*precursor*". Paginile culegerii *Odobleja between Ampère and Wiener* [31], unele din studiile volumului *Precursori români ai ciberneticii* [32], multe alte studii și articole sînt centrate pe afirmarea și argumentarea acestei poziții.

[29] N. Wierner, *Sînt matematician*, București, Edit. politică, 1972, p. 306.

[30] Vezi, St. Odobleja, *Psihologia consonantistă și cibernetica*, Craiova, Scrisul românesc, 1978.

[31] *Odobleja between Ampère and Wiener*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1981.

[32] *Precursori români ai ciberneticii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1979.

Fără a intra în detaliile acestei afirmări și argumentări, admitem și noi că *Psihologia consonantistă* nu poate fi ignorată atunci cînd se discută acele aporturi teoretice care au condus la apariția ciberneticii, care i-au pregătit acesteia climatul istoric necesar. Unele din temele și ideile moștenirii odoblejiene (ideea *reversibilității*, *clasificării dihotomice*, *mașinizării gîndirii* etc.) sînt realmente idei de anticipație, idei care, în măsura circulației lor bineînțeles, au pregătit acea stare de spirit care s-a cristalizat în ceea ce astăzi considerăm a fi cibernetica. Numele lui St. Odobleja trebuie reținut în paginile oricărei preistorii a ciberneticii, oricărei galerii a precursorilor ei. Istoria propriu-zisă a acesteia începe însă, după opinia noastră, abia în 1948, începe de fapt prin lucrarea lui N. Wiener.

În unele din studiile și articolele în care se pledează pentru Odobleja „precursor" se strecoară totuși anumite nedumeriri, se cultivă, credem noi, anumite inconsecvențe. Ne gîndim, spre pildă, la acele aprecieri în care, după ce se afirmă că *Psihologia consonantistă* nu este încă o cibernetică „conturată" științific, se afirmă totuși că ea este o primă „viziune" cibernetică, o primă cibernetică „cuprinzătoare", „generală", „generalizată" etc.

Dacă aceste ultime aprecieri au valabilitate, au acoperire în planurile realului, atunci aprecierea de precursor afirmă prea puțin ; dacă e adevărat că St. Odobleja are mertiul de a fi un precursor, atunci în aprecierile de genul celor de mai sus se afirmă prea mult. Oricum, în judecarea raporturilor dintre moștenirea teoretică a lui St. Odobleja și aceea a lui N. Wiener un plus de atenție la *măsura lucrurilor* se impune de la sine.

NATURA CONTRADICȚIEI ÎN FILOSOFIA LUI HEGEL

GHEORGHE DĂNIȘOR

Există actualmente părerea că mecanismul dialectic din filosofia hegeliană n-ar oglindi prin sine dialecticul în adevărul său. În general este atacată desfășurarea triadică a dialecticii. Filosofia lui Hegel, după unii este o filosofie a polarității care blochează dialecticul prin neutralizarea termenilor aflați în contradicție, după alții, termenii aflați în relație de contradicție dau natura duală a tot ceea ce este, fără a se uni niciodată într-o *sinteză*, cu alte cuvinte sinteza hegeliană este un simplu artificiu al gîndului, ea negăsindu-se nici unde în realitate.

Cei care combat desfășurarea triadică a gîndirii filosofice folosesc la tot pasul ei înșiși gîndirea triadică, pentru că de fapt gîndirea nu se poate lipsi de ea. În felul acesta combătînd pe alții, acești autori se combat pe ei înșiși, pentru că este o inconsecvență de gîndire faptul de a folosi tocmai ceea ce mai înainte ai combătut.

În general sinteza hegeliană este eliminată pentru motivul că ceea ce intră în sinteză are caracterul desăvîrșitului și al blocării definitive în finitate ; sinteza este ceea ce a murit deja, este încremenire veșnică și deci lipsă veșnică a dialecticului. Universul și gîndirea ar fi de fapt o înșiruire nesfîrșită de lucruri moarte ; în acest univers hegelian te-ai plimba la infinit în seria lucrurilor încremenite.

Să fie gîndirea hegeliană reflexul unui univers mort, încremenit în propriul său schelet? Şi se spune că această vale a morţii o aduce sinteza.

Ajungînd la aceste concluzii săvîrşim o gravă eroare, nedreptăţind pe unul dintre cei mai mari folosofi pe care i-a dat omenirea. Este o înţelegere greşită a mecanismului devenirii în filosofia lui Hegel. Acest mecanism nu este aşa de uşor de înţeles cum pare la prima vedere. Sinteza hegeliană nu este scheletul osificat al filosofiei şi deci al realităţii, ci este ceea ce este viu; ea este de fiecare dată sfîrşit şi început de drum în dialectic. Orice sfîrşit cuprins într-o sinteză este propriul său început într-o altă sinteză; începutul şi sfîrşitul coincid. Dialecticul este ca o triadă de triade, care se presupun şi se includ dînd naştere la o arborescenţă de o mare complexitate. Dialecticul începe de la ceea ce este simplu şi ajunge la complexitate, care în ea însăşi cade din nou în simplitatea începutului. Un exemplu mai determinat ar fi acela al arborelui. Acesta răsare din ceea ce este simplu, adică din sămînţă se dezvoltă, devine arborescent, complex, pentru a se întoarce din nou la sămînţă, la ceea ce în sine e simplu. Arborele îşi găseşte desăvîrşirea în sămînţă care este început şi sfîrşit de drum; el nu se opreşte la momentul complexităţii sale, ci îl depăşeşte şi se pune din nou în simplitatea seminţei. Dacă s-ar opri la acea *limită a complexului*, el ar încremeni, s-ar bloca în această desăvîrşire. Deci ceea ce este desăvîrşit poartă în sine simplitatea începutului, care în final se pune ca un nou început.

Avem la Hegel dovada că filosofia sa nu este o filosofie a *neutralităţii*. Orice identitate a contrariilor le menţine totuşi pe acestea diferenţiat. În sinteză contrariile nu mor. Echilibrul în care intră este de fiecare dată ca *liniştea dinaintea furtunii*. Ele devin permanent active; echilibrul le presupune aşa cum ele însele presupun echilibrul. Aceste trei elemente trebuie să existe concomitent altfel nimic nu ar putea fi.

Filosofia lui Hegel este foarte greu de înţeles pentru că ea se desfăşoară la nivelul speculativului. Gîndirea sa începe de la triada *fiinţă, nefiinţă, devenire*. Orice lucru pentru a fi trebuie să aibă în sine această triadă; numai astfel ceva poate fi determinat, avînd în sine concomitent fiinţă, nefiinţă şi devenire; numai astfel el poate fi. Aceste elemente ale triadei există în lucru *concomitent*. Greşeala care se face e aceea că aceste trei elemente sînt gîndite ca fiind în spaţiu şi succedîndu-se în timp. Ele nu sînt nici în spaţiu şi nici în timp. Mai explicit, fiinţa nu este lîngă nefiinţă şi lîngă ele devenirea ca aşezare în spaţiu; nici nu avem o desfăşurare în timp, adică întîi fiinţa după care vine nefiinţa şi după ele apare devenirea. Această separare a lor în spaţiu şi timp este opera intelectului. În realitate ele sînt date concomitent. Ceea ce este în spaţiu şi în timp este *determinaţia*, lucrul determinat. La Hegel fiinţa are nefiinţa în ea însăşi. Ea este ne-fiinţă; nefiinţa este un gol de fiinţă; un *nu* al fiinţei. În ea însăşi fiinţa este nefiinţă. La rîndul său nefiinţa este în ea însăşi fiinţă; nefiinţa fiinţează. Această trecere a fiinţei în nefiinţă şi invers este dialecticul. Să fim foarte atenţi pentru că Hegel nu afirmă nici unde că nefiinţa ar fi ceva în afara fiinţei; nefiinţa este nefiinţă a fiinţei. Dacă n-am gîndi nefiinţa, începutul dialectic, mişcarea, ar rămîne blocat în el însuşi, ceea ce au făcut eleaţii. Ei n-au mai putut explica trecerea spre divers. Dacă am gîndi nefiinţa alături de fiinţă acestea s-ar limita reciproc, s-ar bloca iarăşi reciproc, în plus n-am mai înţelege infinitul în sensul său bun.

Revenind, cei trei termeni dialectici trebuie gîndiţi concomitent. Ei sînt identici şi totuşi diferenţiaţi; această diferenţiere ne cere o operaţie

deosebit de fină a raţiunii pentru a o sesiza, pentru că noi gîndim la nivelul intelectului care separă. Foarte greu înţelegem o diferenţă care să nu fie nici în spaţiu şi nici în timp şi totuşi determinaţia ca atare să fie şi în spaţiu şi în timp.

Aşa cum arătam la început sînt două tendinţe de critică a triadei hegeliene. Una combate polaritatea, cealaltă admite polaritatea, dar elimină sinteza. De fapt amîndouă combat sinteza hegeliană, acceptînd ideea simplistă că sinteza reprezintă ceea ce este mort, şi ea nu-şi găseşte corelatul în realitate. Pentru a combate acest mod de a gîndi nu avem altceva de făcut decît să urmărim gîndirea hegeliană în desfăşurarea sa însăşi.

Vom vedea că orice determinaţie (sinteză) se revarsă într-o determinaţie mai largă, pînă la determinaţia finală a fiinţei care nu este linişte totală, ci revărsare a fiinţei spre ea însăşi, ce se reia mereu pe sine veşnic de la început. Valurile mării se succed spre maluri în cercuri din ce în ce mai largi, dar concomitent ele se retrag spre larg. Aflîndu-te pe aceste valuri în loc să vii spre mal eşti tras spre larg. Aşa şi cu revărsarea ultimă a fiinţei : desfăşurarea de sine prin dialectic este concentrare în sine. Orice desfăşurare, în finalitatea sa, a atins începutul; acesta însă este infinitul.

La Hegel găsim triade de triade care se includ şi se presupun reciproc. Începutul este dat în triada fiinţă, nefiinţă, devenire. În acest sens începutul este absolut. Foarte interesant mai departe este faptul că Hegel nu explicitează nefiinţa, ci fiinţa, ceea ce încă o dată ne face să înţelegem că nefiinţa nu este decît a fiinţei. Nu ca „scepticismul care vede totdeauna în rezultat numai *nimicul pur* şi care face abstracţie de faptul că acest nimic este în mod precis nimicul *aceluia din care el provine*" (*Fenomenologia spiritului*) : *Fiinţa* se determină prin *calitate*, *cantitate* şi *măsură*. Aici sinteza este măsura, dar cu ea nu se intră în repaus, ci prin măsură fiinţa se adînceşte în ea însăşi, trecînd în esenţă. *Esenţa* la rîndul ei conţine triada : *temei*, *fenomen*, *realitate*. Realitatea ca sinteză determină esenţa care apare în *concept*; acesta la rîndul său conţinînd triada *subiectivul*, *obiectul* şi *ideea*. Aceste triade care se revarsă una în alta subsumează la rîndul lor alte triade care se revarsă şi ele una în alta. Pe toate acestea le învăluie triada *fiinţă*, *esenţă*, *concept*. Fiinţa se mijloceşte pe sine prin esenţă pentru a se regăsi ca concept. La terminarea Logicii mici, Hegel ne spune acest lucru în mod explicit : „Ne-am întors acum la începutul Ideii, cu care am început. În acelaşi timp, această reîntoarcere la punctul de plecare este o păşire înainte. Aceea cu care am început a fost fiinţa abstractă, iar acum avem Ideea ca fiinţă ; această Idee care fiinţează este însă natura".

Lăsînd la o parte aspectul idealist al problemei, triada hegeliană se găseşte peste tot în natură. Natura nu este duală, ci triadică, această ultimă concepţie ducînd la monism care concepe unitatea în diversitate. Doar cîteva exemple vor fi lămuritoare : în noţiunea de lumină nu gîndim doar două elemente, corpusculul şi unda, ci şi pe cel de al treilea, mediul, adică lumina însăşi ; dreapta şi stînga unui drum nu pot fi fără drumul însuşi, aşa cum drumul este la stînga şi la dreapta ; polul pozitiv şi cel negativ nu pot fi fără magnetul însuşi, aşa cum acesta din urmă nu poate fi fără ele. Dacă facem o secţiune în polul negativ al magnetului, vom obţine un alt magnet care are la rîndul său pol pozitiv şi negativ. Acest ultim exemplu ne duce la gîndul lui Hegel şi anume că negativitatea are în ea însăşi pozitivitatea şi invers ; aici este conţinut dialecticul.

De fapt mecanismul dialectic se prezintă astfel : să luăm în calcul contradicția *identitate — nonidentitate*. Identitatea se găsește în nonidentitate și invers. Avem aici trei cupluri care fac posibilă relația de contrarietate : identitate —nonidentitate cuprins în identitate, nonidentitate —identitate cuprins în nonidentitate și aceste două cupluri cuprinse în identitatea — nonidentitatea dată inițial. Este aici exprimată ideea, că fiecare element contrariu conține implicit în sine contrariul său (fiecare dintre termenii în relație sînt contradictorii în ei înșiși) și tocmai acest lucru face posibilă relația de contrarietate în care sînt prinși. Identitatea este în ea însăși nonidentitate, aceasta din urmă este în ea însăși identitate și de aceea ele pot intra în relație de contrarietate. Dacă n-ar fi așa relația nu ar fi posibilă. În triadele acestea care apar și trec, de fiecare dată, ceva rămîne identic cu sine.

Hegel înscrie mișcarea dialectică cea mai largă în triada *ființă, esență*, și *concept;* toate trei dau *gîndul* în : nemijlocirea sa (ființa), în reflexia și în mijlocirea lui (esența) și în reîntoarcerea lui la sine(conceptul). Aici este indicată identitatea gîndului cu sine în propria sa diferență ca ființă, esență și concept. Dacă n-ar exista această identitate în diversitate știința și deci cunoașterea n-ar fi posibile ; cum de altfel și invers, dacă diversitatea s-ar reduce la identitate. Această unitate în diversitate o întîlnim la Hegel în conceptul de *determinație* (*Horos*).

Horos desemnează hora, ceea ce vrea să zică prinderea în cerc. *Cercul* rezultă atunci cînd ceva se mijlocește cu sine pentru a se întîlni cu sine. *Horos* mai desemnează *locul*, sau ceea ce apare, și în această apariție durează. Acest cuvînt, semnificînd cercul înseamnă că orice determinație este închidere în sine și deci *con-lucrare* a sa cu ea însăși ; această intensitate a determinației în ea însăși este luminare a sa din interior, iar în această luminare determinația este deschidere, ceea ce apare și în această apariție durează. De ce durează ? Pentru că fiecare determinație este *totalitate* și deci ființă ; în determinație ființa a apărut ; acesta este gîndul ascuns al lui Hegel, pentru că, în filosofia lui, determinația este concept de bază. Cercul este cel ce își produce propria sa intensitate și deci iluminare a deschiderii.

Fiecare determinație este moment al deschiderii ființei întru sine ; cu fiecare determinație ființa își capătă noi orizonturi. Deschiderea este des-facere, dar paradoxal în această ieșire a ființei din ea însăși se găsește maximum de intensitate.

Un alt aspect al determinației este acela că dat fiind faptul că elementele sale nu intră în raport temporal între ele, ci sînt *atemporale*, determinația ca fiind ceva finit și temporal poartă în sine atemporalitatea. Atemporalitatea este acel ceva care învăluie din interior orice determinație. De aceea determinația este totalitatea în ordinea ființei ; are în sine totul pentru a fi ființa ca atare. Finitatea determinației este cuprinsă din interior de propria sa infinitate ; infinitatea în finitate *se manifestă*, invers finitatea în infinitate *se întemeiază* ; ceva este întemeiat atunci cînd în propria sa finitate este infinit. Într-un cuvînt întemeierea este manifestare infinită. Determinația în finitatea sa, avînd în sine infinitul, nu este altceva decît deschidere permanentă spre atemporal. Acest apetit al atemporalității este dat de elementele determinației care nu sînt date în timp și nici în spațiu ; este apetitul ființei. Hegel ne redă astfel conceptul de infinitate : „Ceva în trecerea sa în Altul se reunește numai cu sine însuși ; iar această raportare — în trecere și în Altul — la sine însuși

este adevărata infinitate. Sau, considerat negativ : ceea ce este schimbat este Altul, el devine Altul altuia. Astfel ființa este restabilită, dar ca negație a negației, și este ființa pentru sine" (Logica mică. p. 187).

Infinitatea este pusă corect de afirmația lui Spinoza „*Omnis determinatio est negatio*", afirmație acceptată de Hegel.

Adîncind, *horos* ne trimite la *oros*, la ceea ce e limitat, și mai departe la *orasis*, adică la ceea ce se vede pe sine. Acest grup de cuvinte cuprinde semnificația că ceea ce este limitat, *oros*, trece în *horos*, în perfecțiunea cercului și în infinitatea lui *orasis*, adică acolo unde, în dedublarea sa, acel ceva dedublat nu se vede decît pe sine, ceea ce în accepția lui Hegel este tocmai infinitul. Filosoful, cînd a gîndit la semnificația determinației (*horos*), mai mult ca sigur a avut în vedere această adîncime a sa.

Cercul, ca *horos*, în desăvîrșirea sa presupune diferența, dar această *diferență* este *unitatea* pentru că ceva în alt-ceva este la sine. Cînd spunem că pozitivul este în sine negativ nu spunem altceva decît că pozitivul în această negativitate este la sine, așa cum spunem și invers, că negativitatea are în sine pozitivul, deci negativitatea în acest pozitiv este la sine. Determinația pozitivului și negativului este tocmai acest cerc în care fiecare în celălalt este la sine ; avem astfel relația de atemporalitate despre care am vorbit mai sus. Altfel determinația nu ar fi posibilă. Orice determinație este o *horos*, adică un cerc, un loc. În determinație ființa se *locuiește* pe sine. De aceea filosofia lui Hegel ne apare ca un cerc de cercuri concentrice pentru că ea se desfășoară din determinație în determinație. Această desfășurare a sa este retragere a sa în sine. Hegel însuși afirmă : „Este una dintre cele mai importante cunoștințe, înțelegerea acestei naturi a determinațiilor de reflectare pe care le-am considerat în cele precedente ; e important să înțelegem că adevărul acestor determinații rezidă numai în raportarea lor unele la altele, și deci în faptul, că fiecare din ele o conține pe cealaltă în însuși conceptul său ; fără această cunoștință nu se poate face, propriu-zis, nici un pas în filosofie (*Știința logicii*, p. 424).

Greșeala care se face este aceea că se crede că în acest *mediu*, care este determinația, mișcarea a încetat și deci dialecticul se neutralizează. Aici sinteza este gîndită schematic. Împotriva acestui mod de a gîndi ne folosește *silogismul*, cel care exprimă în modul cel mai adecvat realitatea. De obicei silogismul este gîndit în mod formal, după modelul logicii clasice care este o logică a intelectului. Majora, minora și concluzia silogismului sînt gîndite în mod exterior și atunci majora și minora se întîlnesc în mediu și astfel avem silogismul.

Iată ce ne spune Hegel în acest sens : „Silogismul nemijlocit constă în aceea că determinațiile conceptului, ca abstracte, stau una față de alta numai în raport exterior, așa încît cei doi extremi, singularitatea și universalitatea, tot astfel, însă și conceptul ca mediu care-i leagă împreună, nu sînt decît particularitatea abstractă. În acest fel, extremii sînt puși atît unul față de celălalt cît și față de termenul lor mediu, ca subzistînd în mod independent pentru sine" (Logica mică. p. 313).

A gîndi pe Hegel, ca filosof al schematismului, înseamnă să faci o gravă nedreptate. Așa cum am mai spus-o, el nu concepe nici unde în filosofia sa, că la *teză* se adaugă *antiteza* și amîndouă se întîlnesc în *sinteză*. Dacă îi atribuim lui Hegel un astfel de mod de a gîndi înseamnă că îl facem propovăduitor al gîndirii prin intelect, tocmai ceea ce el critică cu vehemență. Lui Hegel îi repugnă schematismul, de aceea, din acest punct de vedere,

el respinge filosofia kantiană, pe care o numește filosofia „tabelară", pentru că redarea sub formă de tabel a categoriilor este operațiunea intelectului separator și schematic. S-ar putea spune că filosofia hegeliană este tocmai această reacție la ceea ce e mort, înțepenit în filosofia kantiană, rod al intelectului ; filosofia sa este critică a gîndirii prin intelect. În logicile lui Hegel nu vom găsi niciunde, în triadele sale, doi poli ai contradicției separați între ei care să se neutralizeze într-un al treilea. Concepută astfel, gîndirea hegeliană ar fi o gîndire a intelectului ; la el însă nu există această fixitate rigidă, ci fiecare element al triadei poate fi oricînd pus ca celălalt element, el este în sine, chiar, celălalt ; granița separatoare între elementele triadei nu există, din moment ce în diferența lor cele trei elemente sînt identice. Acest mod de a gîndi la Hegel se găsește peste tot, dar el iese mai pregnant în relief atunci cînd filosoful explică silogismul. „Sensul obiectiv al figurilor silogismului este, în genere, acela că tot ce e rațional se dovedește a fi un silogism întreit, și anume în felul că fiecare dintre membrele sale ocupă atît locul de extremi, cît și pe acela de mediu mijlocitor. Acesta este îndeosebi cazul cu cele trei membre ale științei filozofice : *Ideea logică*, *natura* și *spiritul*. Aici natura mai întîi este membrul intermediar care face legătura. Natura, această totalitate nemijlocită se desface în cei doi extremi, al Ideii logice și al spiritului. Spiritul însă este spirit numai întrucît este mijlocit prin natură. In al doilea rînd, tot astfel, spiritul pe care îl cunoaștem ca fiind ceea ce e individual, ceea ce acționează, este el mediu, iar natura și Ideea logică sînt extremii. Spiritul este acela care în natură recunoaște Ideea logică, ridicînd astfel natura la esența sa. La fel, în al treilea rînd, Ideea logică însăși este mediul. Ea este substanța absolută a spiritului, ca și a naturii, universalul, cel ce pătrunde totul" (Logica mică, p. 318).

În felul acesta este dată *totalitatea* : „Realul este unul, dar tot astfel el este separația momentelor conceptului, iar silogismul este circuitul mijlocirii momentelor sale prin care realul se pune ca unu" (Logica mică, p. 312). Astfel spus „Realul este un singular care prin particularitate se ridică la universalitate și se face identic cu sine" și invers „Natura universală își dă prin particularitate realitatea exterioară și se constituie în acest fel și ca reflexie negativă în sine, ca singular" (Logica mică, p. 312). Se poate gîndi altfel ?

Din cele redate aici rezultă că totalitatea la Hegel este o realitate complexă ; este circuitul în care elementele se mijlocesc unul cu celălalt și în această mișcare, în diferența lor, sînt identice. Care este teza, care antiteza și care este sinteza în această relație este greu de spus ; ceea ce are importanță este această totalitate în care termenii diferiți sînt ca și unu. Este impropriu să gîndim filosofia hegeliană ca filosofia neutralității. Cine cu cine se neutralizează este greu de detectat ; totalitatea însăși nu e neutră pentru că ea însăși este mediu activ.

Natura nu poate fi *dual*ă, numai, adică constituită din contrarii care nu se întîlnesc nici unde și nici cînd. *Extremele* întotdeauna se întîlnesc într-un *mediu*, dar ele însele, aceste extreme, devin mediu, acest mediu la rîndul său punîndu-se ca extreme. Contrariile nu pot exista fără acest mediu și invers ; totul e să depistăm astfel de realități pentru că de fapt ele există.

În felul acesta nu gîndește numai Hegel ; acest mod de a gîndi îl întîlnim chiar la *Platon*. Iată ce ne spune acesta în *Timaios* : „Însă numai două elemente nu pot fi unite fără al treilea, ci trebuie să existe o legă-

tură la mijloc, care le ține îmbinate pe primele două. Această legătură o îndeplinește în chipul cel mai frumos analogia (raportul continuu)". Iar analogia este : „Cînd din trei numere sau mase ori forțe cea care se află la mijloc se raportă la ultima așa cum se raportă prima la ea, și invers : cum se raportă ultima la cea din mijloc, astfel se raportă aceasta la prima, întrucît apoi această mijlocie a devenit prima și ultima, iar ultima și prima, invers, au devenit ambele mijlocii, rezultă că toate sînt, după necesitate, aceleași, însă dacă ele au devenit aceleași, totul va fi una". Comentînd această concepție în *Istoria filosofiei*, Hegel exclamă : „Excelent ! Este ceea ce păstrăm și azi în filosofie". Și conchide „Asta înseamnă diferență, care nu e diferență".

Asemenea concepție întîlnim și la neoplatonicul *Proclus*. La el „Ființa primă . . . e ceea ce e primul în tot ce este". Mai sînt încă alte două ordini : „Viața și spiritul. Așadar totul este triadic" pentru că fiecare din acești diverși este în sine însuși trias. „Aceste trei triade se determină ca ființă absolută, viață și spirit ; astfel totul trebuie luat spiritual, cuprins cu ajutorul gîndului".

Este ceea ce am vrut să demonstrăm, că gîndirea, la Hegel, se desfășoară triadic, așa cum și natura este ; că orice totalitate nu este numai sfîrșit de drum și că în acest sfîrșit de drum ea își are propriul său început ; cu alte cuvinte începutul și sfîrșitul coincid, ceea ce ne dă dialecticul. Conform mecanismului gîndirii dialectice ceva în alt-ceva este la sine, adică în această devenire ceva rămîne mereu identic cu sine, chiar dacă el se pune în diferență. De aceea acest ceva poate fi cunoscut. Înțeles numai ca trecere, dialecticul își pierde valoarea.

Acest *ceva* care în *alt-ceva* este la sine, este reîntoarcere la sine ca la ceva originar, este *reflexia*, și ca atare este *Sinele*. Contradicția este tocmai în acest Sine, o contradicție care nu e contradicție ; astfel în Sine cade diferența care nu e diferență. Acest joc de termeni ne dă tocmai faptul că identitatea și nonidentitatea în diferența lor sînt aceleași. Contradicția are, în principal, rolul de a în-ființa și nu de a des-ființa. În-ființarea este natura sa interioară care în exterioritate este la sine. Sinele este tocmai această în-ființare care în apariția sa, în punerea sa, se adîncește în sine. Contradicția este miez al sinelui care în dezbinarea sa cu sine, în distribuirea sa în sine, se prinde la un loc cu sine. Adevărul Sinelui este acea întoarcere a sa la sine. De aceea la Hegel în-sinele, pentru-sinele și în-sinele-și -pentru-sinele dau împreună unitatea Sinelui în propria sa devenire. Distribuirea sa în alții este diferența sa în sine și prindere la un loc a ceea ce e diferit, e unitate a sa cu sine. Tocmai această distribuire a Sinelui îi dă natura sa specifică ; numai astfel el este locul în care ceea ce este distribuit e prins cu sine.

Acest *loc*, care este sinele, este acel *to-ti-esti*, *esse* al anticilor, *einai* care ne trimite la *Logos* cu semnificația adîncă de *Hestia*, adică de *sălaș* în care este prinsă la un loc întreaga diversitate a lumii. Hegel nu ne vorbește expres despre acest lucru dar Sinele, la el, nu este altceva decît locul în care lucrurile țin, se prind în identitatea lor cu ele însele. Acest loc (horos), care este Sinele, nu este spațiul fizicii și astfel el nu este latura exterioară a lucrurilor, ci el este interioritate a lor, esența, acel *esse*, care dă ființa la tot ceea ce este. La Hegel, Sinele este gîndul, ceea ce vrea să zică raționalul, un rațional care ne amintește de natura logosului la grecii antici. Așa cum știm, logosul ne trimite la *lego*, care înseamnă *a lega*, *a prinde la un loc*, *a face să țină ceva* ; lego deci e esențialitate a tot ceea ce

este, este sălaș al lor ; orice legătură presupune un divers pe care să-l țină la un loc ; logosul este tocmai ceea ce în *distribuirea* sa în alții este la sine. În el însuși logosul este contradictoriu ; numai distribuindu-se și intrînd astfel în contradicție cu sine logosul este prindere la un loc a sa cu sine, este lego. Fără contradicție și diferență nimic nu poate ține. Sinele la Hegel este asemănător logosului la vechii greci ; el este unitate în diversitate, e acel *esse*, ca loc, prin care lucrurile își iau partea lor de ființă. Acest loc, adică Sinele, se prezintă ca o triadă, ceea ce ne dovedește faptul că fiind contradictoriu, în devenirea sa ca altul el este la sine.

Fiind astfel, Sinele în această triadă este și mediu și extreme, ceea ce înseamnă că el este în unitate cu sine. Universul însuși este acel unu în toate. *Bruno* ar fi spus că „Universul este numai centru, sau centrul lui e pretutindeni și în toate". La Hegel Sinele este gîndul, mai bine zis raționalul, contradictoriu în sine, devenire pură și prindere la un loc în puritatea sa. Desprinderea de sine este prinderea sa cu sine, ceea ce ne dă unitatea în diversitate, în concepția lui Hegel acesta fiind concretul.

Concretul deci este locul în care lumile se prind ; el nu este ceva exterior, ci interioritate absolută ; nu e vizibilul ca atare, ci inteligibilitate pură, la Hegel, gîndul absolut. Privit din această perspectivă concretul este *temei* ; e ceea ce întemeiază din interior, e locul în care lumile se încheagă, se prind și țin. Fiind interioritate absolută în exterioritate el este la sine.

Toate triadele hegeliene sînt incluse deci în dialectica lor, în triada dialectică și ea, a *în-sinelui*, *pentru-sinelui* și *în-sinelui-și-pentru-sinelui*.

PENTRU O HERMENEUTICĂ A VÎRSTEI ÎN DIALOGURILE PLATONICIENE

ION MILITARU

În dialogurile platoniciene preferința lui Socrate este îndeosebi spre tineri, aceștia excelînd de cele mai multe ori, într-un fel sau altul, fie prin frumusețe, fie prin curaj, ambiție etc., dar cu toții deopotrivă ineficienți filosofic. Te întrebi, rămînînd în limitele firescului, ce aduc aceste conversații lui Socrate, filosofiei în general? Altminteri rămîne ușor de văzut cum prin simpla eliminare a partenerului inapt, dialogul devine monolog, fără să-și altereze cuprinsul ideatic. Să fie în joc apetitul artistic al filosofiei, ori *nevoia de opoziție a ideii* ce tinde să iasă din sine?

Aducînd tineri spre a face jocul filosofiei, Platon dă un rost mai adînc acesteia. Cel intim : de a se exercita asupra conștiințelor și a oferi cîmpul meditației, spre propria desfășurare ; de a le ispiti *să vadă în ce fel ar putea fi ceva*. Căci așa pleacă orice tînăr în lume : sub dorința *de a fi și de a arăta ceva*. Și sub același gînd : al ceva-ului, suportă tinerii din dialogurile socratice înălțimea amețitoare la care urcă pe treptele desprinse de maestru încet, una cîte una. Ajunși sus, ar mai putea rămîne acolo, unde *ceva* le stă sub priviri, îl au ca orizont al contemplației și judecății. Și efectiv ar putea staționa dacă într-un fel gîndul filosofic s-ar transmite, numai prin simpla desfășurare, de ici-colo, de la unul la altul. Altitudinea atinsă rămîne pentru tinerii socratici încă străină și neîndestulătoare în ambiția lor de a fi *ceva*. Ea poate fi un sprijin, și în acest chip, dialogul

socratic se umple de sens. Atunci cînd Socrate nu mai are nimic de spus, o ştie bine, cum la fel de bine o simt şi tinerii săi interlocutori, că sfîrşitul în demonstraţie — atunci cînd este — devine început pentru ce prind ei să consolideze. Şi acest *ceva* — ce-i însufleţeşte şi animă — care le stă mai bine acum sub priviri, s-a întrupat într-o perspectivă de viaţă mai precisă. Nicicum altfel nu se cere luat ce le oferă Socrate. Perspectivă doar; însă una solidă, ce-şi stăpîneşte marginile, şi are pentru ce se întreprinde înăuntrul ei reperele fixe şi suficiente ale binelui şi răului ce-i pîndeşte. Pentru tînăr nici nu mai este de optat, cum discursul socratic nu este unul liber de angajare, punere neutră de variante ale drumului pentru om.

E adevărat : tînărul socratic mai mult ascultă, îşi defineşte la cerere părerea, judecata îi este frecvent o rezultantă a simţului comun. Aşa fiind, rămîne mereu demolat, fără ca el însuşi să nu perceapă destrucţia socratică decît ca o desţelenire a firii, o aşezare a măsurii şi binelui în ce stă acum în fiinţa sa. Ar putea înţelege mai simplu lecţia : pregătirea firii în vederea a ceva (chiar aşa preia lecţia tînărul Alcibiade : pregătire a firii). Şi această pregătire Socrate o înlesneşte facilitînd obţinerea gîndului sub care tînărul s-ar putea pune dobîndind o lege, legiuindu-se şi, în sfîrşit, devenind ceva şi arătînd tocmai aşa. Acceptînd ca valabilă presupoziţia unde începutul este pentru om nedefinit din punct de vedere axiologic, un debut încoronat de indiferenţă, în urmare, nu impietează nici cum faptul că mersul vieţii ce intră în istorie stă condiţionat printr-un exerciţiu de definire. Acum, dacă pronunţi : exerciţiu de definire, te simţi nevoit să ai o reprezentare, o presupoziţie de obiect, ca un delimitat, un concludent. Pentru ce stă în putere să aibă istorie noi ne facem o imagine încorporîndu-l în sînul unei ontologii unde obiectul apare ca ceva mai mult decît o simplă bucată de piatră, materie moartă. În cuprinsul istoriei existenţele devin *ceva* printr-o lege, fiind aşadar asumate de o finalitate pe care trebuie s-o transpună. Nu altfel stau lucrurile pentru om : ca asumare responsabilă a unui gînd apare istoria sa de *ceva*. Tocmai aşa apare mai adînc precizat sensul de bine şi de rău : de a te defini ca *ceva*, de a-ţi cîştiga fiinţa — nu ontologic pur şi simplu, căci eşti de la natură, şi o construcţie pe acest prim nivel ontologic capătă ecoul unei absurdităţi — la palierul legii, al însumării trăirii, vieţii, istoriei, la un gînd care s-o salveze de pestriţele ispite ce te-ar consuma la nivelul senzaţiilor şi percepţiilor diverse, aducîndu-te aşa la pulverizare şi neant.

În limitele acestui scenariu se cuvine luat tînărul dialogurilor socratice; el încuviinţează, se declară de acord, participă cu judecata sa de bine şi rău la raţionamentul de mai sus şi încheie prin a socoti că înţelepciunea stă în supunerea faţă de lege şi adevăr, altfel spus, în supunere faţă de tot ce l-ar putea scoate la limanul vieţii. Dacă tînărul şi aplică acest fruct al filosofiei, de a cărui logică şi necesitate s-a lăsat furat pe timpul excursului socratic, atunci efortul maestrului şi-a atins ţelul.

Cînd nu aplică acest rezultat al dialecticii socratice, la care el şi-a adus consimţămîntul, ar putea fi, am spune, pentru că deseori atragerea sa la dialog poate să apară forţată, săvîrşită din nevoia de obiect a imperialismului filosofic. El trădează o concluzie la care *a fost obligat* să consimtă. De aici infidelitatea, subordonarea faţă de un alt imperativ decît cel al binelui iniţiat de Socrate. (Faptul că parte din auditoriul socratic n-a aplicat învăţătura acestuia, ba dimpotrivă, prin Alcibiade, a infirmat-o în ţelul ei formativ, a grăbit pe unii înţelegători deficitari ai filosofiei s-o

pună pe seama incapacității filosofiei de a forma. Adevărul, ni se pare, stă în extremă : inapetența unor oameni de a percepe și înțelege filosofia într-un cîmp sau altul al ei). Chiar atunci cînd se dă cu dragă inimă pe mîna lui Socrate, arătîndu-se curios, dispus la întrebările filosofiei, tînărul are ceva senzual, dulceag. Simți că — e un fapt de perspicacitate psihologică ! — participarea sa nu vine dintr-o maturitate reflexivă, ci dintr-o atracție inexplicabilă, născută din primele înfloriri ale spiritului. Și este bine că atitudinea și priceperea tînărului nu vin dintr-o maturitate reflexivă. De-ar fi așa, întreaga sa participare, vicioasă de cele mai multe ori, ar fi incurabilă ; și aici, pentru cei incurabili, rostul filosofiei încetează. Însăși prezența lui Socrate s-ar consuma în gol, cum se întîmplă cu sofiștii.

Fiind totuși altfel, filosofia însăși e rostuită, se vede necesară, Socrate știe că nu este zadarnic ce încearcă prin maieutica sa. Dialog plin, egal proporționat între termeni, nu este pentru el în discuția cu Socrate. Dar nici pentru Socrate nu este așa. Și totuși, mai mult decît pentru Socrate, tînărul este prezent în dialog.

Mergi cu dialogul ori de cîte ori insuficiența din tine se face resimțită. Te poți dubla firește ; îți poți mereu opune un *alter ego* ridicîndu-ți stavile și opoziții, dar nu vei reuși încă dialogul. Sforțările de aducere a alterității tari înăuntru, rămîn în afara vreunui rezultat pozitiv. Ești condamnat aici la o neîncetată unitate pentru care dezbinările nu înregistrează sfărîmarea ei, poate cel mult nerealizarea. Chemi prin dialog lumea — așa cum face tînărul socratic — o sfidezi să-ți răspundă ; o poți chiar nega, orice ai face ești cu ea în opoziție. Dar, o știi, ea te încearcă astfel : ca opozantă, tu o vrei astfel. În această ofertă a lumii : ca opozantă, și în această nevoie a ta ca lumea să ființeze astfel, stă închisă întreaga dramă a spiritualității europene, generată din nevoia de obiect.

Și această împotrivire a lumii menită să aducă ceva tînărului, nu e consumată în van. Te aduce pe tine la tine, îți actualizează normele lumii, ale firii în definitiv. Te ridici, te înalți de la simplu produs al naturii, la ceva în ordinea ta de individ responsabil. Într-un cuvînt, prin dialog te creezi, te faci ceva. Că ești într-un fel și fără această construcție nu e de contestat ; dar așa te-a dăruit natura, ești încă nedesprins de ea, o asculți pe ea și legile ei, nu ești încă tu. Fă și vei fi ! De la dialogul cu sine, cu oamenii tînărul ajunge la dialogul cel mare cu lumea, toate întreprinse sub imperativul firii de a fi sub o lege, și de a actualiza astfel ceva.

Nu este mai intensă la tînăr și mai proprie această trebuință și ispită de a fi ? Nu este el, prin însăși treapta naturii care-l poartă, cel ce stă să fie ? Neîndoielnic, și dacă virtutea de vîrf a dialogului confirmă gîndul de a fi al omului, atunci, între toate vîrstele, vom recunoaște acest drept tinereții. Pentru adult poate nu mai e nimic de făcut. Și dacă totuși acesta dialoghează, e pentru că avem și starea de jos, pămînteană, a dialogului ; una în care vorbirea nu mai încearcă nimic, doar se afirmă ca formă. Adică acea stare a dialogului în care nu legea este cea căutată, ci un soi de hedonism al rostirii. Ar mai fi la adult, în celălalt plan, tăria ce dă suficiența de sine, înțelepciunea ; unde te mai poți cîteodată debarasa de lume, te poți așterne înăuntru lumii și firii tale, simplu : monologînd. Îți ajungi așa : ai fost în lume, ai văzut, te-ai întors.

Nu la fel este pentru tînăr. El n-a fost, n-a văzut, n-are de unde se întoarce. Poate nu știe că a ieși în lume, a vedea, a te întoarce, se poate realiza simplu : stînd mereu acolo unde ești. Filosofia, deseori a recurs la exemplul lui Kant — nemișcat în Königsbergul său — spre a o dovedi.

Numai Platon, şi cu el cei vechi, cînd îşi propunea să cunoască lumea, călătorea efectiv, vedea, asculta ! şi asta întrucît pentru cei de demult, probabil, a judeca şi cunoaşte lumea prin posibilul ei, nu era întru totul înfăptuibil. Pentru noi, da !

*

Consideraţie formală. Nu neapărat trebuie luat ca o performanţă faptul că numai lui Platon i-a reuşit dialogul. Cei care vor mai încerca în anii următori să rămînă aici, furaţi de mirajul exercitat de izbînda maestrului, e poate mai mult ca sigur că nu i-au înţeles firea. Filosofia platoniciană — nedialogală — mărturiseşte că nu o exigenţă de ordin logic a comandat lui Platon dialogul. La fel cu filosofia postplatoniciană. Era poate în Platon o sfîşiere între două tendinţe, ambele îndestulător de puternice spre a se menţine în echilibru. Una căta spre *artă*, alta spre *idee* (de altfel, lui Platon debutul i se va înregistra ca artistic). Nu-i era însă nici uneia dat dreptul de biruinţă. Aşa, nesupuse şi recalcitrante, se vor concilia în ce putea firea omenească să ofere ca soluţie a dezbinării : dialogul. Fără ca filosofia platoniciană să înlăture problema : în ce măsură logicul îşi multiplică valenţele prin transpunerile sale artistice *.

* Noi am eliminat dialogul de pe lista ipostazelor de întrupare a filosofiei, nu dintr-o rezultantă a condiţiei decăzute a modernităţii, ci dintr-o destinaţie al cărei curs intelectual nu s-a dovedit artistic. Dacă dialogul ca formă de exprimare a filosofiei ar servi logicul, ar călca peste falsa mîndrie a imitării, găsindu-şi loc în dialog. Nu e însă dat să fie aşa.

PITAGORA, ŞCOALA PITAGOREICĂ ŞI ANALIZA DIMENSIONALĂ GENERALĂ

CONSTANTIN I. STAICU

Anul 584 î.e.n. este data cea mai probabilă a naşterii lui Pitagora ; această inexactitate a cunoştinţelor noastre este minoră însă în comparaţie cu măreţia gîndirii filosofico-ştiinţifice moştenită de la Pitagora şi discipolii săi, care a dăinuit peste cele 25 de secole.

Pitagora s-a născut în insula Samos — Grecia, unde şi-a trăit copilăria şi adolescenţa ; aici a învăţat cu Tales din Milet (c. 624—546 î.e.n.). Datorită tiraniei lui Polycrate, conducătorul local, Pitagora s-a refugiat la Cretona în Marea Grecie italică (Sicilia şi sudul Italiei).

Pitagora s-a preocupat de probleme filosofico-religioase, matematică şi politică, creînd împreună cu discipolii săi (cca. 300) şcoala pitagoreică. După Herodot, unul dintre discipoli — sau poate sclav al său — a fost Zamolxes, mare preot şi legislator al geto-dacilor, strămoşii noştri ; doctrina acestuia are unele caractere comune cu cele pitagoriciene.

La Cretona, Pitagora a înfiinţat o republică, fundată pe principii de înaltă ţinută morală. Viaţa lui Pitagora este caracterizată printr-un permanent efort de a se perfecţiona pe sine însuşi şi preocuparea continuă de a face mai buni pe ceilalţi oameni. Conform unei legende, Pitagora

ar fi fost mistuit în flăcările școlii de la Cretona, incendiată de dușmanii învățăturii sale.

De la Pitagora nu s-au păstrat lucrări scrise, ceea ce face imposibilă discernerea contribuțiilor lui personale de cele ale discipolilor săi. Prima descriere asupra activității lui Pitagora și a școlii sale apare abia după cca 130 ani de la stingerea lui din viață. Cele mai multe informații le avem din patru cărți care s-au păstrat dintre cele nouă scrise de sirianul Iamblic cu cca. 15 secole în urmă.

Cel mai mult a reținut atenția lui Pitagora proprietatea triunghiului dreptunghic — cunoscută anterior — conform căreia : pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor, adică $a^2 = b^2 + c^2$; această proprietate a fost constatată ca un fapt de experiență fizică, avînd deci siguranța pe care numai practica poate să o confere ; ea a fost verificată pe triunghiuri desenate sau pe triunghiuri construite pe terenurile ce trebuiau măsurate sau pe pietrele ce trebuiau tăiate pentru construcții. Pitagora a stabilit însă că dacă cele trei laturi ale triunghiului dreptunghic se exprimă prin numere întregi, lungimile lor vor fi $a = 2p^2 + 2p + 1$; $b = 2p + 1$; $c = 2p^2 + 2p$, în funcție de un parametru arbitrar întreg p.

Lui Pitagora i se atribuie prin tradiție descoperirea tablei înmulțirii.

Pitagora a fost întrebat de către cineva : cum ar trebui să fie relațiile dintre doi oameni, ca să se poată numi prieteni adevărați ? Răspunsul a fost : să se comporte ca numerele 220 și 284 ; aceste numere sînt astfel încît fiecare este format din suma divizorilor celuilalt ; altfel exprimat, fiecare este celălalt eu. Pitagora a denumit această pereche, numere prietene (în limbaj modern, numere amiabile).

Nu vom mai continua cu prezentarea altor moșteniri spirituale — destul de numeroase — de la Pitagora și școala sa deoarece am depășit obiectivul pe care ni l-am propus.

Relația caracteristică triunghiului dreptunghic $a^2 = b^2 + c^2$ este independentă de rezultatele aleatoare ale măsurărilor practice, oricît de precise ar fi ele ; ea a fost demonstrată de Pitagora pe baza proprietăților triunghiului dreptunghic ; Pitagora a declanșat astfel puterea rațiunii ; el a realizat cea dintîi înlănțuire logică care s-a denumit de atunci demonstrație. Situații similare se datoresc mai tîrziu, de exemplu, lui Arhimede (c. 287—212 î.e.n.) care a dat expresia rațională a legilor pîrghiilor, precum și lui Newton (1642—1727) care a dat valoare de fapt științific legilor lui Kepler (1571—1630), stabilite pe baza observațiilor și măsurărilor lui Tyho-Brahe (1546—1601). *Prima demonstrație este datorată lui Pitagora și constituie actul de fundare a științelor matematice.*

★

Pitagora a formulat definiția de mai sus a prieteniei ca urmare a faptului că pentru el, universul întreg și părțile lui componente se abstractizau în numere. Pentru școala pitagoreică însă, numai numerele întregi erau numere ; zero și numerele întregi negative nu făceau parte din mulțimea numerelor admise de ei. Au elaborat această concepție conștienți fiind de existența simultană în natură a discontinuului (discretului) și a continuului ; operația de numărare se aplică numai discontinuului, în timp ce continuul se măsoară. Este evident că ființele nu se pot împărți ; o jumătate de ou nu mai poate să dea naștere la un pui ; mulțimea lor se numără, iar rezultatul numărării se exprimă prin numere întregi.

Pe de altă parte, o pasăre în zbor oferă imaginea mărimilor continue; spațiile străbătute nu se numără, ci se măsoară. Cînd se numără o mulțime finită de obiecte se obține totdeauna același rezultat; la măsurare, rezultatul este o valoare aproximativă care variază cu circumstanțele operației de măsurare. Această diferență conferă numărului întreg o poziție aparte. *Pitagora atribuia numărului întreg semnificația unui real care străbate printre datele practice, avînd stabilitate și invarianță.* Totul este număr, a spus Pitagora.

Hindușii, babilonienii și alte popoare din antichitate au privit numerele mai realist — similar conceptelor actuale — ceea ce a permis dezvoltarea metodelor practice de calcul. Egiptenii au dat numărului întreg o semnificație mistică și sub această formă a cunoscut apogeul lui Pitagora care l-a identificat, cel puțin într-o epocă a activității sale, cu realul. Numerele întregi au exercitat un gen de tiranie asupra matematicienilor greci, tiranie care însă le era pe plac.

Numerele sînt lucrurile înseși, sau altfel spus, lucrurile sînt compuse din numere. Pentru Pitagora, numărul este ființa oricărui lucru. Pitagoreicul Philolaos afirmă că: „tot ce se poate recunoaște are număr, căci fără de număr nu este posibil să cuprinzi ceva cu gîndul sau să recunoști".

Numerele guvernează lumea, era deviza pitagoreicilor; această deviză era scrisă pe frontispiciul școlii de la Cretona (*mundum regunt numeri* sau *oi aritmoi kubernoyn ton kosmo*).

★

Îmi exprim opinia că este legitim — sau chiar trebuie — să ne întrebăm în ce măsură își păstrează valabilitatea deviza pitagoricienilor după 25 de secole, în contextul cunoștințelor actuale și al existenței unei diversități de numere (întregi, iraționale, complexe etc.).

Pitagora tălmăcește universul cu ajutorul numerelor întregi fiind „ ... singurele în stare să ne apropie de legile naturii, pe care numai înțelegîndu-le le putem stăpîni".

După ce a demonstrat teorema triunghiului dreptunghic, Pitagora și discipolii săi au făcut însă constatarea că este imposibil ca numerele să fie totdeauna întregi; este desigur evident că dacă $b = c = 1$, rezultă $a = \sqrt{2}$ și nu există un număr întreg al cărui pătrat să fie 2. *Pitagora a demonstrat iraționalitatea numerelor care în gîndirea epocii sale era o non-existență.* Pe aceste baze, se afirmă că mitul întregilor a fost astfel spulberat. Față de tăria numărului întreg și a edificiului filosofico-mistic clădit pe el, pitagoreicii nu au dezvăluit descoperirea lui $\sqrt{2}$; acest fapt s-a produs abia către sfîrșitul vieții lui Pitagora. În privința modului în care a fost privită iraționalitatea numerelor, nu a existat unanimitate. Pentru Aristotel (384—322 i.e.n.), descoperirea numerelor iraționale „a provocat doar mirarea pe care o produce orice descoperirea științifică adevărată". Alți specialiști vorbesc însă de „scandalul numerelor iraționale", eveniment important în istoria matematicii. Personal consider că opinia lui Aristotel este justă.

Deviza pitagoreicilor nu a fost modificată după descoperirea numărului irațional $\sqrt{2}$ (și mai tîrziu, descoperirea lui $\sqrt{5}$).

★

În prima demonstrație geometrică înregistrată de știință — datorită lui Pitagora — nu intervin numerele, adică lungimile laturilor sau suprafețelor pătratelor. Demonstrația și rațiunea care stau la baza ei,

constituie pilonii ştiinţei noastre. Străduinţele oamenilor urmăresc cunoaşterea realităţii înconjurătoare, intervenind alianţa natură-om.

Lumea — realitatea înconjurătoare — este alcătuită din obiecte şi fenomene fizice. Obiectele pot să alcătuiască sisteme şi să devină sediul fenomenelor fizice. Proprietăţile obiectelor, stările şi transformările fenomenelor fizice se descriu cu diverşi parametri — descriptori — cum ar fi : lungimea, viteza, forţa, temperatura etc. Astfel, de exemplu, un vas rigid conţine un lichid oarecare ; în peretele vasului este practicat un orificiu, prin care lichidul se poate scurge în mediul înconjurător. Dacă vasul are forma cilindrică, volumul este dat de diametrul secţiunii D şi înălţimea h ; orificiul poate să fie circular, avînd deci un diametru d (mai mic decît al vasului). Lichidul se scurge din vas prin orificiul din perete datorită acţiunii gravitaţiei reprezentată prin constanta universală g. La acest eveniment interesează timpul t în care se scurge lichidul din vas.

Fenomenul fizic de golire a vasului se produce după o lege, redată matematic printr-o relaţie între parametrii g, D, h, d şi t. Rezultă deci că PENTRU ORICE FENOMEN FIZIC — care este un dat natural — există LISTA PROPRIE A PARAMETRILOR DESCRIPTORI (număr natural finit) şi RELAŢIA OMOGENĂ ÎNTRE PARAMETRI. Este desigur evident că forma relaţiei trebuie să fie astfel încît valoarea calculată a variabilei dependente t să fie identică cu cea care se obţine la măsurări. Pentru valori date ale variabilelor independente g, D, h şi d, timpul t, adică EFECTUL, ESTE ACELA CARE ESTE ; despre el nu se poate afirma că este mare sau mic. Variabilele independente pot să ia orice valoare reală, întreagă sau raţională, rezultînd o valoare similară pentru variabila dependentă. În acest context rezultă că *numerele descriu lumea.*

În ceea ce priveşte relaţia fizică, este necesar *sine qua non* să respecte condiţia de omogenitate dimensională, adică termenii săi să aibă aceeaşi natură ; nu poate să existe egalitate între metru şi secundă ! Forma relaţiei se poate stabili pe baza condiţiei de omogenitate dimensională ; acesta este obiectul analizei dimensionale. Am demonstrat * că prin rezolvarea ecuaţiilor liniare omogene care exprimă condiţia de omogenitate dimensională rezultă relaţii fizice corecte dacă lista parametrilor este exactă (nu conţine parametri străini şi nu lipsesc dintre parametrii implicaţi), iar exponenţii de mărime iau valori naturale, minime. Numărul parametrilor descriptori şi valorile exponenţilor de mărime se menţin constante, nefiind afectate de valorile aleatoare pe care pot să le ia variabilele independente şi dependentă.

Este desigur evident că orice guvernare — în speţă, prin relaţii fizice — implică elemente care trebuie să se menţină constante. Intervenind în relaţiile fizice care exprimă legile naturii, *numerele naturale minime guvernează lumea.* În această privinţă *nu s-a spulberat deci conceptul elen despre numărul întreg.* Această concluzie este consecinţa cunoştinţelor stabilite în analiza dimensională generală, în contextul triadei : FENOMEN FIZIC — PARAMETRI DESCRIPTIVI — RELAŢIE FIZICĂ OMOGENĂ DIMENSIONAL. Cînd vorbim despre numere, trebuie deci să avem în vedere că ele descriu sau guvernează lumea.

* Constantin I. Stalcu, *Analiza dimensională generală*, Bucureşti, Edit. Tehnică, 1976. V. şi *Restricted and General Dimensional Analysis*, Abacus Press, Kent-Anglia, 1982.

CRONICA IDEILOR

SOCIOBIOLOGIA – DUPĂ ZECE ANI

VICTOR SĂHLEANU

Termenul „sociobiologie" a fost folosit şi în trecutul mai îndepărtat, în diferite sensuri; dar în deceniul recent are circulaţie în sensul pe care i l-a dat entomologul american E.O. Wilson, în cărţile sale şi în nenumăratele comentarii şi polemici pe care le-a stîrnit. Începînd cu *Sociobiology* (1975), continuînd cu *On Human Nature* (1978) şi cu lucrările al căror co-semnatar este C. Lumsden (*Genes, Mind and Culture*, 1981 ş.a.), E.O. Wilson a propus interpretări referitoare la comportamentul animalelor „sociale" şi interpretări referitoare la aspecte specific umane ale vieţii sociale (morală, politică etc.) care au ispitit sau au revoltat. Titlurile unora dintre luările de poziţie sînt semnificative: se vorbeşte despre „iluzia sociobiologiei" (H. Hampshire), despre „sens şi non-sens în sociobiologie" (M. Ruse), despre „legea junglei" (J. Mackie), despre „biologie aberantă" (C. Maximilian) — dar şi despre „moralitate ca fenomen biologic" (G. Stent), despre „un nou determinism biologic" al comportamentului uman (E. Allen), despre „uzul şi abuzul de biologie" (M. Sahlins).

Un deceniu de dispute aprinse sau chiar aprige ar fi suficient — nu pentru un bilanţ, ci pentru conturarea locului pe care-l are (sau pe care îl poate avea) sociobiologia în cadrul ştiinţei de astăzi şi în istoria concepţiilor din biologie şi din etică. Este adevărat că n-a fost un deceniu calm şi că discuţiile au fost dramatizate prin imixtiuni, oportune sau inoportune, ideologice şi doctrinare. Numărul al doilea din volumul 67 (aprilie 1984) al revistei internaţionale de filosofie „The Monist", în întregime consacrat examinării filosofice a problemei, reprezintă unul dintre popasurile relativ liniştite, necesare unei analize fructuoase. Contributorii sînt conştienţi de faptul că oridecîte ori s-a încercat apropierea rezultatelor biologiei de problematica umană „la ordinea zilei", au existat interpretări criticabile dar şi respingeri de principiu. Darvinismul social şi rasismul sînt prea bine cunoscute pentru a nu impune rezerve faţă de evidenţierea, cu prea multă insistenţă, a subumanului (sau a preumanului) din Om. Rezervele cu care au fost întîmpinate unele teze de etologie umană, în deceniul care a precedat apariţia sociobiologiei, constituie şi astăzi un obstacol la progresul acestei discipline. Situaţia antropologiei este „dramatică" tocmai pentru că se ocupă de fenomene manifestate de către sisteme care sînt totodată naturale (în sens biologic) şi *esenţialmente* diferite de sistemele biologice. Relaţia *concretă* între ceea ce este important în situaţii date şi ceea ce este specific uman (existînd şi un specific al *biologiei* umane!, după cum există şi un „social biologic" la fiinţe non-umane, cum sînt specii de insecte şi specii de maimuţe, *diferit* de social-*culturalul* uman), respectiv ceea ce constituie esenţa vieţii umane, este diferit apreciată în variatele domenii. Toţi cei care se ocupă cu fenomenele vieţii umane ştiu că este necesar să se ţină seama atît de biologie (nu numai ca suport *sine*

qua non, ci şi ca sector din care a evoluat viaţa umană), cît şi de relaţiile social-culturale, ca expresie a istoriei; însă experienţele nefericite ale „biologismelor" generează o circumspecţie uşor de înţeles pentru teoretizări şi modele explicative. Înainte de a rezuma contribuţiile la care ne referim, ţinem să observăm că aportul „ideologic" al biologiei la constituirea modelelor de Om a fost precumpănitor progresist: darvinismul s-a bucurat de o înaltă apreciere din partea lui K. Marx şi Fr. Engels. Mai mult, unii dintre criticii superficiali ai unei antropologii interdisciplinare, care să „absoarbă" în perspectiva sa datele noi ale biologiei, sînt aceiaşi care, cu decenii în urmă, aderau entuziast la teze lamarckiste desuete şi erau dispuşi să izgonească psihologia din sistemul ştiinţelor, înlocuind-o cu o fiziologie cerebrală edificată pornind de la experienţele lui I.P. Pavlov.

Subliniem *intenţia interdisciplinară* a sociobiologiei în cel puţin două privinţe: a) sociobiologia îşi propune să fie o nouă ramură a biologiei, conectînd — din perspectivă evoluţionistă — etologia, genetica populaţiilor, zoologia (E.O. Wilson îşi sub-intitulează cartea de bază: *noua sinteză*); b) sociobiologia pretinde că studiile de zoologie a animalelor „sociale" luminează (şi chiar explică) comportamentul moral uman. Cît de reuşite sînt ambele tentative — iată chestiuni speciale, de competenţa specialiştilor. Prin aceste caracteristici, sociobiologia este o elaborare în spirit modern; deşi tentative de a conecta biologia cu etica se întîlnesc şi la Ch. Darwin, de asemenea înainte de el ca şi la darvinişti. Unul dintre contributori aşează sociobiologia pe o linie de gîndire pe care se situează Th. Hobbes, D. Hume şi H. Spencer. Ea poate fi privită şi ca o *necesară* tentativă de a scoate ştiinţele sociale dintr-un *izolaţionism* inadmisibil (Mary Midgley), *chiar* dacă rezultatele nu sînt convingătoare. Alt contributor (Carla Kary) crede că „biologizarea" dezbaterilor conferă filosofiei morale „evidente avantaje" (p. 164), dar i se pare tot atît de evident faptul că sociobiologia nu suprimă (cum credea E.O. Wilson) necesitatea discursului moral, că sociobiologia nu satisface pe etician fiind simplistă şi „reducţionistă". M. Midgley, într-o subtilă analiză a reducţionismelor, ne atrage atenţia asupra tendinţelor „devaluative" ale unora: un „este" (prin mecanisme, sau prin compoziţie) e altceva ca un „nu este decît"! În altă parte se pune în gardă cititorul (dar se critică şi autorii „biologizanţi") faţă de greşeala de a judeca semnificaţia şi valoarea unui fenomen (ca şi a unei teorii ştiinţifice) cercetînd originile, geneza.

A.L. Caplan, într-un studiu introductiv, folosindu-se de citate bine alese, constată că E.O. Wilson însuşi nu este bine-lămurit ce este sociobiologia pe care o întemeiază — şi că aderenţii la sociobiologie au motivaţii diferite iar criticii nu ştiu să facă utila deosebire între *teorie* şi *strategie* de cercetare. Prin ultimul termen, Caplan înţelege un cadru paradigmatic; valoarea unei strategii (cum ar fi darvinismul sau psihanaliza) se apreciază după fecunditatea euristică; teoriile (în sens restrîns) sînt cele testabile (sau „falsificabile") prin confruntare cu materialul faptic. Sociobiologia este apreciată ca strategie — şi nu datorită explicaţiilor faptelor particulare, pe care le oferă din abundenţă, deseori prea rapid şi *ad hoc*, naraţiuni evoluţioniste socotite de către unii drept „povestiri" sau chiar „poveşti" (*just-so-stories*) (St. Gould). Punctul acesta de vedere îl duce pe A.L. Caplan la conturarea strategiei darviniene şi la precizarea problemelor *deschise* la care s-a angajat să răspundă sociobiologia. După autor, strategia darviniană implică acceptarea şi utilizarea a trei principii de bază: cel al eredităţii, cel al dependenţei vieţii de resursele

naturale și cel al reproducerii. Aceste principii generale, suplimentate cu variate fapte empirice și teorii din alte domenii, duc la concluziile „luptei pentru existență" și ale „selecției naturale" pentru supraviețuirea (și reproducerea) celui mai apt (p. 151). Dar există și o mare diversitate organică la specii în care unii membri sînt complet sterili (de ex. „soldații" termitelor). După cum există și cazuri de comportament „altruist" caracteristic unor specii, în care riscul și chiar sacrificiul individului se face în beneficiul speciei. Pentru asemenea anomalii, Darwin a propus conceptul de „avantaj pentru grup", care însă nu este consonant cu strategia menționată mai sus. În 1962, V.C. Wynne-Edwards a susținut că sterilitatea și „altruismul" apar la specii care, altfel, ar fi amenințate de extincție prin suprapopulare. În 1964, W.D. Hamilton și G.C. Williams propun o altă explicație, consonantă cu strategia darviniană : selecția naturală acționează asupra genotipurilor ; similaritatea genetică (și nu cea fenotipică) guvernează direcția evoluției (*kin selection*). În 1970, R. Trivers susține că „altruismul interspecific" poate fi lămurit prin mijlocirea conceptului de reciprocitate (sau de schimb benefic mutual) ; împreună cu R. Alexander (1974) adaogă un principiu explicativ pentru „altruismul intraspecific" — investiția parentală diferențiată după sex, ca și riscurile diferite în „costul" reproducerii. Acestea sînt elementele pe care le „sintetizează" sociobiologia, privită ca o variantă de neo-darvinism.

Însă, examinată ca atare, sociobiologia are și defectele acestuia. Elizabeth Wolgast denunță chiar și păcate originare ale darvinismului : viziunea asupra naturii nu este diferită de cea admirativă a creaționistului W. Paley (1802), competiția inter-individuală nu este mult diferită de cea apologizată de economistul Adam Smith (1776) ! Darwin însuși se felicita că, subliniind pînă la exagerare puterea selecției naturale, a făcut neplauzibilă dogma creațiilor separate (p. 229). În realitate, natura vie nu este lipsită de „imperfecțiuni", acțiunea selecției naturale este una de aproximație, relațiile dintre adaptare și „lupta pentru supraviețuire" (rareori o „luptă" !) sînt contradictorii. E.O. Wilson împărtășește cu unii neo-darviniști și prejudecata „programului adaptaționist" formulat astfel de către critici de specialitate (Gould și R. Lewontin) : organismul este atomizat în „trăsături", explicate ca fiind structuri optimal realizate prin selecție naturală pentru funcțiunile lor ; în cazurile curente, în care optimizarea *fiecărei părți* se vădește deficitară, se invocă principiul compromisului între cerințe în competiție (p. 150). O asemenea atomizare a comportamentului este, în opera sociobiologiștilor, o pură speculație.

Revenind la comportamentele-problemă descrise înainte, este de meditat asupra faptului că furtuna protestatară împotriva lui E.O. Wilson a fost provocată de teza determinismului genetic al „altruismului". Organismul individual ar fi „doar" o mașină de multiplicat structuri genetice *anumite*, iar obiectivul urmărit prin reproducere sau sacrificiu ar fi promovarea *acelei* structuri. Ideea considerată absurdă ar fi cea a „moralității genei", „moralitatea" ei fiind exprimată printr-un fel de egoism al structurii ereditare — și nu al individului care caută să o promoveze. Confuzia terminologiei între funcțiune evoluționară și motiv nu este de trecut cu vederea — remarcă M. Midgley (p. 209). Oricum, determinismul presupus este mai curînd un soi de fatalism : genele sînt tratate ca niște agenți avînd scopuri bine definite și care ne manipulează (p. 211). Dacă inconfortabilul atac la ideea voinței libere a Omului responsabil este comună sociobiologiei și altor viziuni strict deterministe, nu e mai puțin jenant reducționismul

unilateral la programarea genetică, pentru ființe sociale, culturale, subiective, — dar gînditoare și raționalizatoare cum este Omul. Wilson și Lumsden și-au dat seama de acest simplism și au introdus conceptul de *reguli epigenetice* : nu sîntem automate genetice, dar structurile genetice determină înclinări și preferințe (p. 173). Imediat apar, însă, două amendamente, capitale pentru antropologie (dar nu pentru entomologie) : 1) aceste preferințe sînt modulate, sau chiar determinate, social-cultural și prin experiența individuală; 2) depășirea egoismului „individualist" nu se face, la omul cultural-*istoric* cel puțin, numai în favoarea unei anume structuri de gene (ex. a progeniturii), ci în favoarea grupului social (etnic, cultural) căruia îi aparții.

Și totuși, demersuri de „biologizare" ca cel al sociobiologiei nu sînt lipsite de interes — susține M. Ruse, un critic ascuțit al lui E.O. Wilson, dar „convertit" ulterior la poziții înrudite. De ce? Pentru că o teorie a moralei are nevoie de o *meta-etică*, iar perspectiva evoluționistă ne obligă să căutăm rosturile *pozitive* ale comportamentului apreciat ca fiind exemplar. Față de eticile doctrinare, dar nepracticate (sau impracticabile), față de eticile idealiste sau utilitariste, cu atît mai mult față de eticile care se pretind autonome, etica schițată de sociobiologie redeschide drumul urmat de cei care căutau s-o sprijine pe așa-zisa „natură umană" : ipoteza evoluționistă vede în promovarea vieții un criteriu de „raționalitate" și în ubicuitatea unor trăsături de apreciere, argumente pentru a găsi în „omul natural", rădăcina „naturii umane". O astfel de moralitate se alimentează din *subiectivitatea* noastră, dar fondul genetic *comun* al omenirii „funcționează" ca un substitut de „obiectivitate". M. Ruse conchide că, în acest fel, dă socoteală de *moralitate* nu numai viața noastră afectivă, ci și cea „rațională", deoarece și rațiunea constructoare de „adevăruri" este un produs al evoluției biologice adaptative (p. 190—192). Iar B. Gert, examinînd dialectica înclinațiilor și a repulsiilor, afirmă că „raționalitatea pare a fi determinată genetic" în sensul următor : „comportamentul universal al ființelor umane determină ceea ce se socoate a fi rațional și irațional, și acest comportament universal este determinat genetic" (p. 227). Era inevitabil ca meta-etica de inspirație biologică să ajungă la un soi de hedonism și de eudemonism — sau ca M. Levin să argumenteze, cu exemple sexologice (p. 251 ș.u.), că sînt profunde conexiuni între anomalia comportamentală și nefericire.

Grupajul realizat de revista „The Monist", cu turul său de orizont limitat (din păcate) la opiniile din nordul Lumii Noi, are nu numai o valoare documentară. El curăță terenul de multe teze și de antiteze inadecvat formulate, fragile sau stîngaci alese, pentru a merge mai departe decît fondatorii sociobiologiei sau decît meta-eticienii de azi, sau pentru a re-gîndi înseși fundamentele unor domenii de meditație cum sînt evoluționismul și axiologia. Implicațiile filosofice ale unei astfel de adînciri sînt mult mai largi decît cele tratate în grupaj. Un volum al lui Wilson se intitulează *The Promethean Fire* ; drumul de la animal la semi-zeu, pe care presupunem că l-a parcurs Omul „generic", este drumul substituirii automatului de gene din noi printr-un univers interior de natură spirituală exteriorizat în cultură. Viața socială este totodată mijloc și scop în acest drum și, la Om, generează semnificații și rezultate care nu-și găsesc corespondent în lumea animală. „Moralitatea" nu se reduce la altruism sau la forme mascate de egoism indirect, ci implică, între altele, o conformare la norme reglatoare — care sînt altceva decît automatisme declanșate.

Prin aceasta, capacitatea morală umană se apropie de capacitatea sa de a vorbi gramatical (nu numai de capacitatea sa de a comunica semnale). Există, desigur, și o *astfel* de condiționare genetică, similară cu cea care ne face apți de a învăța amplu din experiența de viață. Biologia omului sociabil și social nu este reductibilă la „sociobiologie".

TEORIA DECIZIEI SOCIALE ȘI RAȚIONALITATEA ACȚIUNII UMANE

ADRIAN MIROIU

Fenomenul deciziei sociale este, azi, unul din acele domenii de investigație teoretică în care interferează abordări uneori cu totul diferite, atît prin structura lor, prin metodele folosite, cît și prin finalitatea asumată. În cele ce urmează propunem o analiză a două din aceste încercări de conceptualizare a fenomenului deciziei sociale : în primul rînd, „teoria matematică a deciziei" — înțeleasă ca o modalitate de a descrie comportamentul rațional al agenților sociali ; apoi, „teoria neoraționalistă a deciziei", al cărei principal exponent este H.A. Simon (laureat al premiului Nobel pentru economie). Alegerea pe care am efectuat-o e motivată de convingerea că cele două „teorii" pun în evidență abordări structural diferite și, în același timp, cu valoare paradigmatică ale deciziei. De aceea, pentru a marca mai net deosebirea dintre cele două abordări, accentul va fi pus pe evidențierea unora din supozițiile metodologice și epistemologice care le fundamentează. În acest cadru, vom încerca să reliefăm atît punctele semnificative teoretic în care cele două teorii sînt opuse sau concurente, cît și relevanța general filosofică a fiecăreia.

I. **Schema conceptuală multinivelară.** În cele ce urmează, vom încerca să definim o schemă conceptuală foarte generală, comună, credem, teoriilor formulate în multe discipline științifice și pe care propunem să o numim „schema nivelurilor de adîncime a teoriilor științifice". Mărginind analiza, în acest articol, la cercetarea problematicii deciziei sociale, vom începe prin a introduce conceptul de „nivel de adîncime al unei decizii".

Presupunem un sistem social, pus în fața situației de a lua o decizie : el apelează la o anumită „instanță" pentru a stabili validitatea alegerii efectuate. În raport cu această instanță (așa cum vom arăta mai jos, în cadrul teoriei matematice a deciziei acest rol îl deține funcția de utilitate) sînt definite anumite standarde de validitate. Spunem că decizia are un nivel de adîncime dacă prin aplicarea acestor standarde de validitate alegerea efectuată de sistem poate fi efectiv stabilită, fără echivoc, ca fiind sau nu optimă. Definiția poate fi reformulată în felul următor : fie X starea optimă de lucruri spre care tinde sistemul ; atunci, o alegere are un nivel de adîncime dacă, prin aplicarea standardelor de validitate definite în raport cu instanța la care s-a apelat, sistemul reușește să stabilească cu certitudine (= cu o probabilitate egală cu unitatea) dacă acțiunea duce sau nu la rezultatul X. În unele cazuri, așa cum se va argumenta mai jos, o atare situație nu e posibilă : e necesar apelul la o nouă instanță, supraordo-

nată celei dintîi, pentru a se putea elabora standarde efective de apreciere a valorii alternativelor de acțiune ale sistemului. În acest caz, decizia sistemului are două nivele de adîncime. În general, vom spune că o alegere are n nivele de adîncime dacă stabilirea cu certitudine a adecvării alternativei de acțiune respective față de scopul propus necesită utilizarea standardelor de validitate definite în raport cu o instanță aflată pe scara n a ierarhiei (= există n-1 nivele ocupate de instanțe subordonate ei). O teorie a deciziei este uninivelară dacă în raport cu ea se poate demonstra că orice decizie (efectuată în domeniul ei de aplicabilitate) are un nivel de adîncime ; o teorie a deciziei este n-nivelară dacă ea permite demonstrarea tezei că orice decizie admisibilă are cel mult n nivele de adîncime.

Vom exemplifica mai jos aceste determinări conceptuale prin analiza unei teorii uninivelare (teoria matematică a deciziei) și a unei teorii binivelare a deciziei sociale (teoria neoraționalistă a deciziei).

II. **Teoria matematică a deciziei** [1] este un exemplu de teorie uninivelară. Sarcina teoriei e aceea de a arăta cum poate fi definită o relație de preferință între alternativele de acțiune, funcție de criteriile de comparare a acestora. Se asumă că o alternativă este preferabilă atunci cînd consecințele ei sînt mai avantajoase pentru agentul decident decît consecințele celeilalte, cu alte cuvinte, dacă utilitatea ei e mai mare decît utilitatea celei de-a doua. O decizie este justificată — adică : ea corespunde standardelor de validitate — dacă alternativa aleasă e preferabilă tuturor celorlalte, deci dacă utilitatea ei e mai mare decît utilitatea oricărei alte alternative a sistemului decident. Instanța care validează decizia este funcția de utilitate a alternativelor ; în raport cu această funcție, orice decizie e sau validă, sau non-validă.

Teoria matematică a deciziei se bazează pe o serie de supoziții :

a) Definirea completă a criteriilor în raport cu care sînt comparate diferitele soluții : pe de o parte, sînt definite toate criteriile relevante, pe de alta, despre fiecare criteriu se cunoaște atît cît e necesar în vederea aplicării sale eficiente.

b) Definirea tuturor alternativelor posibile. Se presupune deci că există posibilitatea de a inventaria absolut toate alternativele admisibile : teoria matematică a deciziei se fundează așadar pe un mit intelectualist — acela că, cel puțin în acele contexte decizionale în care ea e chemată spre utilizare, putem formula explicit toate alternativele și toate criteriile de alegere între ele. Raționalitatea alegerii noastre se presupune deci a implica posibilitatea explicitării tuturor supozițiilor noastre.

Odată ce sîntem siguri că am definit clasa tuturor alternativelor, sîntem de asemenea siguri că în această clasă e inclusă și alternativa

[1] Prin expresia „teoria matematică a deciziei" nu înțelegem să ne referim la o singură teorie, abordare — cu uneltele matematicii — a problematicii deciziei sociale ; mai degrabă, prin „teoria matematică a deciziei" înțelegem un ansamblu de teorii fundate, în esență, pe aceleași asumpții și avînd drept instrumente matematice statistica matematică, teoria probabilităților, a jocurilor etc. Ni se pare că cea mai onestă cale de a fixa referința termenului adoptat aici nu e aceea de a propune o definiție cu iz academic, ci de a indica studii care, credem, se încadrează în această direcție. De pildă, avem în vedere cărți ca J. von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton Univ. Press., 1947, R. R. Luce, H. Raiffa, *Games and Decisions*, Wiley, New York, 1957, sau, în literatura din țara noastră, de exemplu, M. Malița, C. Zidăroiu, *Incertitudine și decizie*, I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980.

cea mai bună, alternativa optimă. (Desigur, nu trebuie să presupunem că s-a definit fiecare alternativă în parte : uneori nici nu e posibil acest lucru — atunci cînd alternativele sînt în număr infinit. Ceea ce trebuie presupus e că dispunem de procedee de a construi clase de alternative și că mulțimea tuturor acestor clase de alternative (sau soluții posibile) e efectiv construibilă). Alternativa optimă nu trebuie căutată, căci ea este *dată* întotdeauna. Cunoaștem că dispunem de ea, dar nu știm *care* este acea alternativă optimă. Așadar, obiectivul fundamental al teoriei matematice a deciziei constă în a stabili metode de *identificare* a alternativelor.

c) Omogenitatea criteriilor și a alternativelor. Aceasta nu înseamnă că trebuie să dispunem de criterii de același tip, ci că există mijloace sistematice de coroborare a rezultatelor comparării, pe baza lor, a alternativelor. Ideea fundamentală e aceea că, în raport cu fiecare criteriu, fiecărei alternative i se atașează un număr (o măsură). Aceste măsuri pot fi combinate într-un mod sistematic, cu alte cuvinte, oricare ar fi măsurile m_i atașate unei alternative oarecare A funcție de un criteriu i ($i = 1,2 \ldots n$) există un număr univoc definit de $m_1, m_2 \ldots m_i$. De exemplu, fiecărui criteriu i se atașează o pondere p_i cu care el contribuie la definirea valorii utilității lui A. Utilitatea lui A devine atunci :

$$u(A) = \Sigma p_i m_i (A)$$

De aici decurge și supoziția de omogenitate a alternativelor : fiecărei alternative i se atașează un număr (o măsură) din același cîmp de valori. Este întotdeauna posibil să se compare utilitățile a două alternative A și A' : $u(A) < u(A')$ sau $u(A) > u(A')$ sau $u(A) = u(A')$.
Omogenitatea alternativelor revine deci la posibilitatea de a le aranja pe un continuum, pe o poziție bine definită.

d) Utilitatea unei alternative e funcție de consecințele ei. Astfel, se admite că aprecierea unei alternative din punctul de vedere al unui sau altui criteriu (deci, atașarea unei măsuri m_i) depinde de consecințele pe care alternativa le-ar avea asupra sistemului prin aplicarea ei.

Ca urmare, teoria matematică a deciziei s-a preocupat cu precădere de consecințele alternativelor, criteriile după care acestea sînt apreciate fiind, în fond, criterii de apreciere a consecințelor lor. Teoria matematică a deciziei, mergînd pe acest drum, a neglijat alternativele însele, relațiile între ele, procesul de căutare a lor etc.

e) Procesul de căutare și formulare a alternativelor nu e important în decizie. Teoria matematică a deciziei (sociale) se plasează dincolo de psihologia și sociologia deciziei : contextul descoperirii alternativelor e nerelevant contextului întemeierii deciziei. Funcția de utilitate nu e în nici un fel conexabilă acestui context : valoarea utilității unei alternative nu e modificată prin luarea în considerare a procesului de căutare și formulare explicită a ei.

f) O alternativă e definită complet prin valoarea ei de utilitate. Unica alternativă privilegiată e aceea pentru care valoarea funcției de utilitate e cea mai mare; alte alternative nu sînt și nici nu pot fi privilegiate. Nu există alte alternative, privilegiate pe alte temeiuri decît cele exprimate de criteriile considerate în definirea funcției de utilitate (de exemplu, o alternativă nu e cu nimic privilegiată prin aceea că a

fost practicată anterior cu un oarecare succes de către sistemul social care e în situaţia de a decide, sau pentru că e prima găsită şi formulată etc.)[2].

Recapitulînd cele arătate mai sus, se observă că agentul decident (individual sau colectiv) se presupune că satisface cîteva cerinţe fundamentale: 1) el este *complet informat* asupra situaţiei; 2) este *infim sensibil*; 3) este *raţional*. Ideea de raţionalitate a deciziei este esenţială în context: un comportament al decidentului este raţional atunci cînd asigură cu un minim de efort un rezultat maxim, deci cînd eficienţa lui e maximă.

Alternativa aleasă e aşadar alternativa pentru care funcţia de utilitate are valoarea cea mai mare. Calificativul „raţional" se aplică deci *alegerii între alternative*, nu procesului de căutare a alternativelor, nici celui de asumare a situaţiei date ca situaţie în care e necesară o decizie, nici schemei decizionale adoptate de sistem în vederea deciziei (de pildă, o schemă decizională autoritară sau participativă). Teoria matematică a deciziei sociale e o teorie cu *un* nivel de adîncime: instanţa care validează decizia e funcţia de utilitate; o alegere e raţională dacă ea corespunde în cel mai înalt grad exigenţelor funcţiei de utilitate.

III. **Teoria neoraţionalistă a deciziei.** Teoria deciziei (în organizaţii) formulată de H.A. Simon şi şcoala sa [3] este o *teorie binivelară a deciziei*. Comportamentul unui sistem social, arată H.A. Simon, nu e modelat corect cu ajutorul ideii că sistemul tinde spre alegerea acelei alternative pentru care valoarea funcţiei de utilitate e maximă. În mod obişnuit, sistemul acţionează în condiţiile unei cunoaşteri parţiale, incomplete a situaţiei (deci, în condiţii de incertitudine) care nu-i permit să formuleze toate alternativele posibile, toate criteriile de comparare a lor precum şi procedurile de combinare a criteriilor în vederea definirii funcţiei utilitate. De aceea, sistemul nu va tinde spre alegerea unei alternative optime, ci a uneia satisfăcătoare. Aceasta presupune că există un ansamblu de criterii care descriu minimul în vederea realizării unei alegeri satisfăcătoare şi că alegerea făcută de sistem satisface toate aceste criterii. Tendinţa oarecum „naturală" a sistemelor sociale de a alege în condiţii de incertitudine o alternativă satisfăcătoare se exprimă prin apariţia în cadrul sistemului a unor mecanisme formale de impunere a deciziei, deci a unor strategii decizionale. Ele pot fi, arată H.A. Simon (*Administrative Behaviour*), autoritare — atunci cînd acceptarea deciziei se face fără un examen critic, ea *apărînd* ca evident sau natural adevărată —, sau prin influenţă —

[2] Fireşte, nu trebuie să presupunem că toate caracteristicile a-f funcţionează în mod simultan în raport cu orice teorie de tip matematic a deciziei sociale; mai importantă decît fiecare dintre ele este suma supoziţiilor epistemologice şi metodologice pe care ele o descriu.

E interesant să notăm aici analiza critică făcută de L. Sfez în *Critique de la décision*, Armand Colin, Paris, 1973 teoriei tradiţionale (matematice) a deciziei. El distinge trei puncte esenţiale care limitează valoarea acestei teorii: 1) *liniaritatea deciziei* (ideea după care decizia are următoarele momente: elaborarea proiectului, deliberarea, decizia, executarea). Autorul opune aici o perspectivă sistemică asupra deciziei; 2) *monoraţionalitatea* (ideea că nu există decît o singură procedură raţională de decizie). L. Sfez argumentează în favoarea unei teorii a deciziei fondată pe recunoaşterea multiraţionalităţii acţiunii umane, a existenţei unei raţionalităţi locale; 3) *libertatea*. Ideii subiectului creator monofinalist i se opune cea a multifinalităţii acţiunii istorice a individului.

[3] Următoarele lucrări sînt reprezentative: H. A. Simon, *Administrative Behaviour*, MacMillan, New York, 1947; idem, *The Sciences of the Artificial*, The MIT Press, 1970; idem, *The New Science of Management Decision*, Harper, New York, 1910; idem, *Rational Choice and the Structure of the Environment*, în „Psychological Review", 63 (1956), p. 129—138; J. G. March, H. A. Simon, *Les Organisations*, Dunod, Paris, 1971; R. M. Cyert, J. G. March, *A Behavioural Theory of the Firm*, New York, 1963.

cînd, într-o anumită zonă de acceptare, ea este făcută să apară drept convingătoare.

Ştiinţa administraţiei, arată H.A. Simon, are ca scop degajarea regulilor susceptibile de a ameliora circuitul şi calitatea deciziilor în grup, Se observă imediat că teoria deciziei în concepţia lui H.A. Simon nu îşi propune ca obiectiv fundamental definirea unei funcţii de tip „utilitate" în vederea stabilirii unei ordini preferenţiale între alternative. Ea are totodată meritul de a se apleca cu atenţie asupra tuturor fazelor deciziei (*Administrative Behaviour*, p. 53) : 1) evidenţierea ocaziilor care fac necesară adoptarea unei decizii; 2) căutarea alternativelor; 3) alegerea între alternative.

Supoziţiile adoptate pentru teoria deciziei în organizaţii, formulate de March şi Simon (*Les organisations*, p. 137), sînt următoarele : 1) alegerea este exercitată prin folosirea unei scheme simplificate, limitate şi aproximative a situaţiei reale; 2) elementele definirii situaţiei nu sînt date, ci sînt un produs al proceselor psihologice şi sociologice care caracterizează funcţionarea organizaţiei (în plus, nici normele conform cu care o alternativă e apreciată ca satisfăcătoare nu sînt date a priori). Astfel, March şi Simon abdică în mod explicit de la postulatul—intern teoriei matematice a deciziei—conform cu care contextul descoperirii alternativelor nu e relevant contextului alegerii între alternative (se pare chiar că din punctul lor de vedere distincţia între cele două contexte este nu numai irelevantă, dar şi aproape imposibil de trasat). O altă supoziţie a teoriei matematice a deciziei sociale a cărei respingere decurge imediat de aici e aceea că alternativele disponibile ale sistemului sînt definibile complet prin determinarea valorii funcţiei de utilitate. Uneori, arată H.A. Simon (*Rational Choice* ...), nici nu e nevoie de definirea unei funcţii de utilitate. Nevoia pe care teoriile tradiţionale ale deciziei au resimţit-o şi care le-a impus acordarea unui rol fundamental funcţiei de utilitate derivă din nevoia satisfacerii *criteriului operaţionalităţii*. În general, în raport cu acest criteriu, în organizaţii există două moduri diferite de decizie (*Les organisations*, p. 153) : 1) cînd mai multe persoane au acelaşi obiectiv operaţional, dar există între ele diferenţieri de opinie privind alegerea, conflictul se rezolvă în mod *analitic*, prin cercetarea consecinţelor alternativelor; 2) cînd însă acea condiţie nu e satisfăcută, deci cînd persoanele au scopuri primare necomune sau au scopuri primare comune neoperaţionale, dar nu au în comun scopuri secundare operaţionale, atunci conflictul se rezolvă prin *negociere*.

În consecinţă, aşa cum rezultă chiar din felul în care H.A. Simon defineşte ştiinţa administraţiei, punctul central de interes al acestei teorii a deciziei sociale nu constă în definirea unei ordini a utilităţilor pentru toate mulţimile posibile de consecinţe ale acţiunii şi în alegerea, pe o atare bază, a alternativei ale cărei consecinţe sînt preferate. Interesul converge în jurul conceptului de „schemă de execuţie" care desemnează ansamblul răspunsurilor sistemului în o situaţie decizională; în diferite situaţii, răspunsurile sistemului pot fi repetitive (atunci cînd schema de execuţie există deja) sau nerepetitive (atunci cînd se presupune o acţiune de *căutare* vizînd descoperirea posibilităţilor de acţiune şi a consecinţelor lor).

Am văzut că, în conformitate cu teoria neoraţionalistă a deciziei a lui H.A. Simon alegerile efectuate de diferitele sisteme sociale sînt, în mod obişnuit, alegeri ale unor alternative satisfăcătoare. Se susţine însă că această conduită a sistemelor sociale — în particular, a organizaţiilor— e o *conduită raţională* (cf. *Les Organisations*, p. 148). Conceptul de raţio-

nalitate a comportamentului agentului decident e fundamental în teoria lui H.A. Simon. Raţionalitatea deciziilor unui individ, de pildă, se defineşte în funcţie de : 1) coerenţa lor cu valorile grupului de referinţă ; 2) coerenţa lor cu informaţiile disponibile. Comportamentul raţional al unui individ în cadrul unei organizaţii e rezultat al unor procese complexe : a) identificarea lui cu normele, obiectivele organizaţiei, fie în mod spontan, fie prin mecanisme autoritare ; b) dezvoltarea în interiorul organizaţiei a unor bune comunicaţii de informaţii, în mod formal sau informal ; c) punerea la lucru a criteriilor de eficienţă.

Vom încerca acum să caracterizăm teoria neoraţionalistă a deciziei sociale ca o *teorie binivelară* a deciziei. Teoria lui H.A. Simon nu este o teorie uninivelară : luînd ca primă instanţă de validare a deciziei funcţia de utilitate asupra (consecinţelor) alternativelor, observăm că alegerea efectuată de sistemul social nu e justificată : standardele de validare a alegerii, în raport cu funcţia de utilitate, nu sînt satisfăcute la nivelul cel mai înalt, optim. Pe de altă parte, sistemele sociale „tind" — în mod natural, afirmă H.A. Simon — să aleagă una din alternativele satisfăcătoare. Altfel spus, această *tendinţă* a sistemelor sociale le asigură o adaptare eficientă la influenţele mediului. Noul concept al raţionalităţii, deşi abdică de la ideea alegerii optime de către sistemul social, asigură însă comportamentul cel mai eficient : adică, acel comportament ghidat de normele noului concept de raţionalitate. Într-adevăr, cel puţin în sens statistic, soluţiile adoptate de organizaţii sînt satisfăcătoare. Procedurile de decizie care asigură supravieţuirea organizaţiei (în particular, a unei firme), arată Cyert şi March (*A Behavioral Theory of the Firm*) sînt mai raţionale decît selecţia naturală : raţionalitatea se înscrie în statistică, exprimînd, în acelaşi timp, o aproximaţie rezonabilă a unor fenomene reale, precum, de pildă, reacţia unei intreprinderi la un input.

Faţă de instanţa utilităţii alternativelor, alegerea sistemului apare ca satisfăcătoare, validitatea ei în raport cu întreaga situaţie decizională care caracterizează sistemul social neputînd fi însă determinată în mod precis : ceea ce se poate afirma despre alternativa aleasă, în raport cu această instanţă, e faptul că ea nu are o mulţime optimă de consecinţe : dar nu se poate afirma nimic despre valoarea sa în funcţie de criterii precum : cunoştinţele reale ale sistemului ; capacităţile sale de depistare a unor noi alternative ; capacităţile sale de îmbunătăţire a alternativelor disponibile ; bugetul de timp ; capacităţile reale de comparare a consecinţelor alternativelor ; influenţa unor factori organizaţionali, psihologici etc.

O atare raţionalitate globală, substanţială, care, conform concepţiei tradiţionale, este neutră în raport cu orice psihologie a cunoaşterii, este înlocuită cu un tip nou de raţionalitate — pe care, în lucrările sale mai recente, H.A. Simon o numeşte *raţionalitate procedurală* : noul concept încearcă, în primul rînd, să dea seama de raţionalitatea *proceselor cognitive* de alegere între alternative, în situaţii determinate. Faţă de această a doua instanţă alegerea sistemului apare ca optimă : ea e decizia raţională, rezultat al unui comportament raţional. Standardele de apreciere a alegerii s-au aplicat optim : pentru fiecare alegere, se poate afirma cert dacă este sau nu validă.

Analizînd chestiunea dintr-o perspectivă puţin diferită, să observăm că teoria neoraţionalistă a deciziei procedează la o *localizare* a valorilor, normelor, standardelor în raport cu care se defineşte comportamentul „raţional" al unui sistem social. Teoria matematică a deciziei sociale

platoniza acele valori, norme, standarde : ele dobîndeau semnificaţia unui a priori epistemologic şi metodologic, invariant în raport cu orice conţinut concret al activităţii de decizie. Conform teoriei neoraţionaliste a deciziei, aceste norme, valori, standarde sînt mai degrabă locale decît globale : conceptul de monoraţionalitate trebuie să cedeze în faţa celui de raţionalitate limitată, locală.

Tezele lui H.A. Simon se dovedesc astfel a fi într-o măsură ridicată consistente cu acele cercetări metodologice şi epistemologice de dată mai recentă care au subliniat imposibilitatea de a neglija trăsăturile dependente de timp, loc, context ale raţionalităţii.

IV. **O perspectivă metodologică asupra teoriilor deciziei sociale.** Un sistem social aflat într-o situaţie decizională va produce un anumit comportament pe care, cu o aproximaţie relativ ridicată, îl putem considera ca reprezentînd răspunsul dat de sistem situaţiei (decizionale) în care se află. Teoria deciziei are ca obiectiv analiza acestui comportament : pe de o parte, să-i determine structura internă ; pe de altă parte, să elaboreze o evaluare a comportamentului decizional al sistemului în funcţie de anumite standarde de raţionalitate.

În conformitate cu teoria matematică a deciziei, răspunsul dat de sistem situaţiei decizionale în care se află poate fi aproximat ca alegere (în funcţie de anumite criterii determinate) între alternativele de acţiune disponibile. Raţionalitatea comportamentului sistemului se determină prin compararea alegerii făcute de sistem cu alegerea raţională — anume, alegerea alternativei cu utilitatea maximă. Cu cît utilitatea alternativei alese de sistem e mai aproape de utilitatea maximă, cu atît decizia e mai raţională. În concluzie : *teoria matematică a deciziei studiază modalităţile de alegere între alternativele de acţiune*, în funcţie de utilitatea lor.

Conform teoriei neoraţionaliste a deciziei, răspunsul dat de sistemul decident situaţiei în care se află poate fi conceptualizat prin noţiunea de „schemă de execuţie". Raţionalitatea comportamentului sistemului revine la raţionalitatea alegerii unei scheme de execuţie : este raţională acea alegere care asigură comportamentul cel mai eficient al sistemului, funcţie de factori ca : utilitatea alternativelor ; cunoştinţele sistemului — reale şi/sau asumate ca reale — care îi permit depistarea alternativelor, compararea lor, îmbunătăţirea lor ; timpul de decizie disponibil ; anumiţi factori organizaţionali (tipul de organizare formală existent etc.), psihologici sau axiologici. Din punctul de vedere al utilităţii sale, alternativa de acţiune aleasă poate să nu fie cea optimă ; dar comportamentul sistemului de alegere a unei anumite „scheme de execuţie" este comportamentul optim — întrucît el satisface exigenţele „raţionalităţii procedurale".

Teoria neoraţionalistă a deciziei studiază modalităţile de alegere între alternative *în raport cu* adoptarea unei anumite „scheme de execuţie" ; de aceea ea se concentrează asupra mecanismelor prin care sistemul social decident adoptă o „schemă de execuţie" sau alta. Domeniul său de investigaţie îl reprezintă astfel, în primul rînd, *modalităţile de alegere între diferitele modalităţi de alegere între alternative* şi, pe această bază, în al doilea rînd, alegerea, în funcţie de schema de execuţie [4] aleasă, între alternativele

[4] Analiza noastră oferă o reconstrucţie a noţiunii de „schemă de execuţie", interesantă în principal prin aceea că evidenţiază nivelul de adîncime conceptualizat de această noţiune: „schema de execuţie" denotă comportamentul unui sistem social în limitele unei scheme de alegere între diferitele modalităţi de alegere între alternativele disponibile. În concepţia lui H. A. Simon, noţiunea de schemă de execuţie nu implică şi o analiză a comportamentului sistemului în vederea discriminării între diferitele scheme de alegere între modalităţile de alegere între alternativele de acţiune.

de acțiune. E important de notat faptul că, înțeles astfel, obiectul de investigație al teoriei neoraționaliste a deciziei nu se reduce la compararea unor mulțimi diferite de criterii de alegere între alternative; obiectul său de investigație include și mecanismele de constituire a acestor mulțimi, mecanismele de adoptare și implementare a lor, raportul cu diferitele structuri organizaționale etc [5].

Ca modele teoretice conceptuale, „utilitatea" și „raționalitatea procedurală" descriu anumiți invarianți ai realității empirice. În ce măsură este însă recuperat în aceste modele teoretice comportamentul decizional real al unui sistem? Cu alte cuvinte, în ce măsură cele două conceptualizări reprezintă descrieri adecvate ale fenomenelor implicate în luarea unei decizii de către un sistem social? Trebuie subliniat însă că în chiar acest mod de a pune probleme sînt implicit adoptate o serie de teze cu caracter metodologic, teze mai mult sau mai puțin rezonabile: căci, de pildă, teoriile pe care le avem în vedere sînt înțelese ca teorii despre un anumit cîmp de fapte empirice. În ce constau însă aceste fapte empirice! (De pildă, teoria neoraționalistă a deciziei poate să „explice" fenomene precum inhibarea de către sistemele sociale a anticipării unor evenimente viitoare mai îndepărtate, ori inhibarea cercetării unor probleme sociale, poate „explica" un comportament conservator al sistemului social — în timp ce teoria matematică a deciziei nu-și propune atari obiective). Un punct de vedere tranșant e dificil de trasat, căci *în anumite limite*, „utilitatea" și „raționalitatea procedurală" funcționează ca instanțe prin care o alegere e efectiv apreciată fie ca validă, fie ca nevalidă. În acele limite, instanța respectivă reușește, prin aplicarea standardelor de validitate, să aprecieze cu o probabilitate foarte ridicată dacă acțiunea e sau nu e adecvată optim obiectivului propus.

Acele teorii ale deciziei, fundate pe considerarea „utilității" sau „raționalității procedurale" ca instanțe prin intermediul cărora valoarea alegerii efectuate e stabilită cu certitudine ar putea fi, în acest sens, înțelese ca *teorii închise* [6] (W. Heisenberg) ale fenomenului decizional: ele sînt descrieri „corecte" ale deciziei pretutindeni unde conceptele lor pot fi aplicate. În limitele aplicabilității lor, acestor teorii li se poate atribui nu doar un conținut de adevăr, dar și o validitate strictă și generală (*Pași peste granită*, p. 87): „teoria închisă aparține presupozițiilor cercetării ulterioare" (p. 89); „ea rămîne o parte a limbajului nostru științific și constituie, de aceea, o parte componentă integrantă a oricărei înțelegeri de către noi a lumii" (p. 90).

Problema pe care o ridicăm este tocmai aceasta: este posibilă aprecierea raționalității comportamentului unui sistem social aflat într-o situație decizională numai în raport cu instanțe aflate la primul sau cel mult al doilea nivel de adîncime? Echivalent, problema se reformulează în felul următor: alegerea între diferitele modalități de alegere între modalitățile de acțiune este una optimă? Sau, reformulînd iarăși: care este structura activității desfășurate de sistem în vederea discriminării, apre-

[5] Fiind o teorie binivelară a deciziei, teoria neoraționalistă a deciziei lasă în afara analizei teoretice instanțe de validare aflate la nivele de adîncime mai mari. Într-adevăr, în măsura în care în raport cu instanța aflată la al doilea nivel de adîncime standardele de apreciere a comportamentului sistemului social permit asertarea cu certitudine a validității sau nevalidității alegerii efectuate, atunci orice altă instanță supraordonată nu poate induce nici o modificare a comportamentului sistemului. Încercarea de a raporta la ea comportamentul sistemului e superfluă.

[6] W. Heisenberg, *Pași peste granită*, București, Edit. politică, 1980.

cierii şi alegerii între modalităţile diferite de alegere între modalităţile de alegere între alternativele de acţiune? În consecinţă: *există criterii care guvernează alegerile între modalităţile de alegere între diferite „scheme de execuţie"?*

Posibilitatea de a justifica valabilitatea (cel puţin între anumite limite) a teoriilor uni- sau binivelare ale deciziei sociale prin intermediul conceptului de *teorie închisă* credem că a contribuit, într-o mare măsură, la inhibarea cercetărilor vizînd construirea unor teorii ale deciziei sociale cu un nivel mai mare de adîncime (de exemplu, teorii trinivelare). O serie de cercetări mai recente în teoria organizaţiilor — în primul rînd cele care vizează modalităţile de implementare a tehnicilor participative: mecanismele de rutinizare a deciziilor; sistemele de organizare formală, participative sau autoritare (A.S. Tannembaum, R. Cook şi alţii) — considerăm că aduc totuşi în discuţie elemente valoroase în perspectiva formulării unei teorii trinivelare a deciziei.

În spaţiul limitat al articolului de faţă nu ne-am putut permite însă obiectivul de a jalona anumite teze în această direcţie; am încercat numai să evidenţiem în cadrul teoriilor actuale ale deciziei sociale o serie de mecanisme teoretice cu ridicate valenţe metodologice şi epistemologice. Ne-am oprit asupra acestui cîmp de investigaţie cu convingerea că studiul, cu valoare exemplară, al teoriilor deciziei sociale poate furniza sugestii valoroase şi în cercetarea epistemologico-filosofică a altor discipline ştiinţifice. În acest sens, „schema nivelurilor de adîncime a teoriilor", pe care am formulat-o aici, încearcă să conceptualizeze structuri a căror generalitate şi profunzime ni se par a fi remarcabile.

CONDIȚIA RELIGIOASĂ A OMULUI

FLORIN GEORGESCU

Omul este întotdeauna existență *devenită*. Și totodată aspiră spre o altă existență, superioară celei atinse. Înainte de a fi cum este, el există ca posibilitate. Evident, nu ca posibilitate abstractă, în genere. Orice stare existențială realizată (acest individ în acest moment, această colectivitate etc.) s-a aflat mai întîi ca posibilitate (același individ în momentul anterior sau colectivitatea dată). Și invers : realitatea cîștigată, vieţuirea în act de către insul respectiv conține în sine stările lui viitoare sub forma posibilităților. Rezultă din această situație că, într-un moment dat, omul poate considera ca posibilitate ce privește ființa sa o stare ce nu decurge din realitate, din starea existențială pe care a atins-o. O posibilitate care e trăită, însă, ca aspirație, ca năzuință. Posibilitatea capătă realitate în această formă subiectivă. Individul trăiește ca *realitate* ,sub forma năzuinței, posibilitatea ce trebuie atinsă necondiționat și (crede el) urmează a fi atinsă. Nerealizarea a ceea ce el *consideră* ca posibil — nerealizare firească întrucît este luată drept posibilitate ceea ce *este* imposibil — constituie premisa proiectării insului spre supranatural. Ca ființă potențial *liberă*, omul se poate dori într-o ipostază superioară (celei existente). Ca atare, el optează pentru ipostaza gîndită (e și firesc, de altminteri, din moment ce e considerată superioară) și acționează în consecință. Ca ființă determinată, își dă seama (mai mult sau mai puțin) de limitele sale și, în măsura în care ia drept posibilități direcții imposibile, își va trăi viața ca suită de eșecuri, ca viață nerealizată.

Nereușind să se realizeze — ne exprimăm tautologic — real, dar fiind o ființă care aspiră și crede în aspirațiile sale, omul va căuta să se realizeze altcumva, anume prin fantezie. Se creează astfel o contradicție insurmontabilă, care va căpăta o formă stranie. Omul va încerca să se realizeze în afara realului, lucru imposibil. Pentru el însă posibil, deoarece operînd prin fantezie va crea un al doilea „real" : lumea supranaturală. Astfel, existența s-a dedublat. Una reală, fără de care nu poate exista, și alta ireală, dar crezută reală, prin sau în care speră că va atinge o existență superioară celei trăite real.

Și totuși, omul devine, se realizează în mod specific, se face pe sine, este autoexistență deci, pentru că este ființă conștientă. Desigur, nu numai datorită conștiinței. Fără ea nu e posibilă însă existența specific umană, pentru că prin conștiință omul află cum este lumea, prin conștiință el apreciază critic lumea pe care o constată, prin conștiință se proiectează într-o situație optimă și își desfășoară acțiunile pentru atingerea ei.

Conștiința, funcționînd ca proces de cunoaștere, este orientată spre lumea exterioară, și, reflexiv, spre om ; care își desfășoară existența ca subiect în mijlocul lumii.

Ca subiect cognitiv care se apleacă asupra lui însuşi pentru a se cunoaşte, individul nu se vrea numai cunoscut, ştiut sieşi; nu se mulţumeşte a fi numai obiect al *cunoaşterii*; el se vrea fiinţă *realizată*, împlinită pe măsura esenţei sale. Iar împlinirea are loc nu în teorie, în cunoaştere, ci în practică. Ştiindu-se ce este şi ce poate fi (atît cît se poate şti într-un moment istoric determinat), omul tinde şi aspiră să-şi confirme ideile despre sine, confirmare care nu-i poate fi dată decît în viaţă, în cadrul relaţiilor sociale, pentru că „orice viaţă socială este în esenţă *practică*" (Marx).

Subiect care se distinge prin individualitatea sa de restul societăţii, omul nu se va putea împlini ca atare decît în raporturile pe care le realizează cu lumea în genere şi, în primul rînd, cu ceilalţi oameni. Manifestîndu-se numai ca subiect al cunoaşterii (de sine), individul va rămîne obiect al relaţiilor sociale, fapt care, într-un fel sau altul, implică alienarea conştiinţei. Împlinirea lui presupune o dublă realizare : ca subiect al cunoaşterii care îşi va lămuri propria esenţă numai dacă se va cerceta în contextul relaţiilor sociale şi, totodată, ca subiect al praxisului, ca fiinţă complexă, ca personalitate care participă activ şi conştient la umanizarea relaţiilor sociale în aşa fel încît să nu mai fie posibilă manipularea lui ca simplu obiect în cadrul acestor relaţii.

Subiectul cunoaşterii este individul, omul concret. Ca obiect al cunoaşterii, omul depăşeşte însă subiectul cunoaşterii, el este mai mult decît acesta din urmă, pentru că fiinţa sa reprezintă expresia relaţiilor sociale, relaţii care nu trec, cu toate aspectele lor, prin conştiinţa lui. El poate constitui obiect al unor relaţii sociale fără să-şi dea seama de aceasta. Rezultă, deci, că el nu se poate prinde niciodată integral în actul cunoaşterii. În măsura în care se cunoaşte îşi formează conştiinţa de sine autentică. Ceea ce rămîne necunoscut constituie prilej pentru construirea unei false conştiinţe. Conştiinţa, în această formă, este a sa, dar nu este de sine. Referindu-se la sine, participînd la fiinţarea lui, o asemenea conştiinţă alterează şi sinele, care nu va mai fi al său. El devine un „ce" al altuia.

Pentru a se înţelege pe sine, omul trebuie să depăşească actul cunoaşterii de sine, să treacă la comprehensiune, întrucît cunoaşterea de sine presupune cunoaşterea celorlalţi, prin intermediul cărora el realizează relaţiile în baza cărora fiinţează în mod concret.

Non-identitatea dintre cele două ipostaze ale aceleiaşi fiinţe, dintre subiectul cunoaşterii şi obiectul cunoaşterii, constituie, deci, punct de plecare pentru distorsiuni; fiinţa conştientă depăşeşte fiinţa cunoscătoare (de sine). Omul va fi împins de aceste contradicţii către ideea, mai mult sau mai puţin clară pentru el, că ceea ce ştie despre sine nu coincide cu ceea ce este el. „Ştiind" că existenţial este mai mult (decît a putut el să se prindă), dar neştiind în ce constă acest „mai mult", el va avea putinţa — determinată de condiţiile materiale ale vieţii sociale — de a se considera că există dimpreună cu existenţe supranaturale, că este subordonat acestora, că sinele său aparţine unor forţe oculte.

Făcînd din sine obiect al cunoaşterii, el se va gîndi ca altceva, ca altceva nu prea clar, dar oricum într-o condiţie superioară celei existente. Se va gîndi, deci, ca non-eu, ca ceva opus sieşi, Mai direct, îşi va împinge gîndul spre ceva ce trebuie să existe obiectiv în formă supraumană, adică spre *divinitate*.

Această formă de obiectivare este dintru început şi necondiţionat *înstrăinare*, pentru că, ajuns în această ipostază, omul nu se mai gîndeşte

pe sine ca realitate autentică. În raport cu divinitatea el este numai virtualitate ; se consideră în fața veritabilei realități, singura prin care va atinge realizarea.

Este, deci, posibilitate și numai posibilitate. Dacă se va împlini efectiv este în funcție de raporturile sale cu supranaturalul, de ceea ce va face el în cadrul acestor raporturi (uitîndu-le pe cele reale și, implicit, pe sine ca subiect al lor, pentru a se preocupa numai de cele fictive) și mai ales de voința forței divine. Condiția „depășirii" lui ca pură posibilitate este legătura, comunicarea cu lumea cerului. În această relație, ca în oricare alta, omul ființează conștient, fără a fi conștient însă că relația se consumă în propria-i conștiință. Este ființă conștientă (și tocmai de aceea poate proiecta o asemenea relație) fără a mai putea fi consecvent conștient de situația sa în lume, de realitatea lui nemijlocită și posibilitățile inerente ei.

Ideală, prin esența sa, conștiința se poate desprinde de existență, de datul nemijlocit pentru a gîndi non-existentul. Această putință funcționează în principal sub forma proiecției, a anticipării. Prin proiectele și efortul depus, omul își transcende concret fiecare secvență a existenței sale. Prin raportare la supranatural, prezent în conștiința sa ca idee, el aspiră la o stare transcedentă, care nu devine niciodată realitate. Speră că se va găsi într-o altă situație decît acele pe care le face posibile viața socială, rămînînd însă în permanență numai cu speranța. În permanență, pentru că o asemenea speranță s-ar anula prin împlinire ; și cum proiecția este fantezistă, împlinirea nu e posibilă. De aceea, necontenit, subiectul religios va proceda în așa fel încît să se știe (cu siguranță) în relație cu supranaturalul. Credința sa nu se reduce la a fi un act pur subiectiv, omul nu profesează numai gînduri despre o existență transcendentă, ci acționează specific pentru a se afla „practic" în legătură cu ea. Religia nu este, deci, un act gratuit, o speculație, un joc al gîndului și nici rezultatul unui asemenea joc, adică un ansamblu de idei pe care le-am putea califica drept eronate întrucît nu au referent obiectiv, ci viață trăită într-un mod anume ; ea este acțiune, facere, un ansamblu de proceduri prin care relația om-supranatural, în ciuda caracterului ei fantastic, este bătătorită, mereu refăcută.

Dar, pentru că omul nu ajunge niciodată în situația transcendentă pe care o proiectează ca ființă credincioasă, el se raportează la transcendență ca obiect al gîndului, care ar pieri din gînd dacă nu ar recurge la practici specifice. Inerția faptei, forța acțiunii structurată religios sub forma cultului reprezintă o putere mult mai mare decît cea a gîndului religios în înfruntarea religiei cu viața înnoitoare. În ciuda depășirii procesuale a proceselor obiective, a stărilor ce țin de existența socială generatoare de religie, aceasta se menține pentru că este facere, ființare practică în raport cu presupusa existență transcendentală.

Existența omului, așa cum este ea în fiecare caz concret, este dată — cum preciza Marx — de ansamblul relațiilor sociale care funcționează în secvența determinată a timpului istoric. Neputîndu-se realiza în cadrul unor relații alienante, și neavînd cum să intre în raport practic cu supranaturalul, omului nu-i mai rămîne decît comunicarea prin comuniune spirituală.

Fiecare om în parte are nevoie, pentru a comunica, de alt om. Existența omului ca ființă care comunică nu se poate realiza ca atare decît dacă va întîlni o altă existență în stare să comunice. Dar fiecare ins religios

vine spre comunicare ca ființă deja înstrăinată de esența sa, de esența umană în genere. Comunicarea autentică nu este posibilă. Neaflîndu-se nici măcar pe această cale, omul va comunica cu obiectul proiecției sale religioase, se va îndrepta spre supranatural pentru a intra în legătură cu el în acest mod.

Astfel, omul se va simți om numai în raport cu obiectul credinței sale. Faptul că se simte om de abia în această ipostază este iluzoriu, pentru că el comunică într-o relație fantezistă. Dialogul este, de fapt, monolog. Produs al ansamblului relațiilor sociale, împlinit atît cît poate fi numai în cadrul acestora, el se rupe de ele în bună măsură prin comunicarea de tip religios, limitîndu-și astfel posibilitățile realizării plenitudinare. În ciuda faptului că actul comunicării religioase este sincer, spontan, intim, aparent cu totul personal, el se înscrie în limbajul religios ale cărui exigențe trebuie să le satisfacă. În comunicarea desfășurată va proceda asemenea celorlalți subiecți religioși, se va comporta după cum îi cere limbajul instituit în vremuri imemorabile și nu ca subiect autonom, ca existență originală și originară.

Înstrăinarea se manifestă în formă acută prin faptul că în acest presupus dialog omul nu se consideră (și, ca atare, nu se comportă ca) egal, partener de același rang cu „interlocutorul" său. El este numai angajat în această relație, este subordonat, fiind în funcție de presupusele hotărîri ale divinității, este o ființă umilă care comunică prosternîndu-se, stînd în genunchi. Comunicarea de acest tip îi ia dreptul de a fi el însuși, deși, paradoxal, numai atunci se simte mare, înălțat (spre obiectul veneraței sale). Se *simte* fără *a fi* însă.

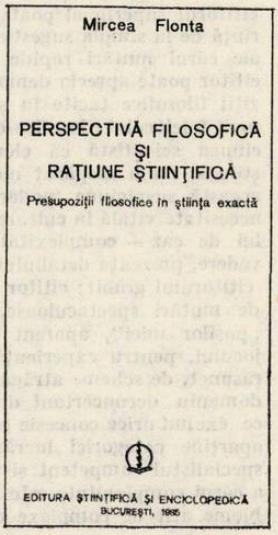
În obiectiv:

MIRCEA FLONTA

PERSPECTIVĂ FILOSOFICĂ
ȘI RAȚIUNE ȘTIINȚIFICĂ

Presupoziții filosofice
în știința exactă

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ
ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1985, 392 p.



Participă:

ADRIAN-PAUL ILIESCU

DAN TOTESCU

DEMERSUL FILOSOFIC CA „RECURS EXTRAORDINAR" ÎN CADRUL CUNOAȘTERII UMANE

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Deși s-au făcut, dintotdeauna, declarații generoase privind rosturile sale, filosofia nu a reușit niciodată — fapt cunoscut — să iasă complet dintr-o anume „criză de legitimitate". Ea a fost mereu pusă într-o poziție defensivă și obligată a-și justifica rațiunea de a fi în fața unor „autorități intelectuale" recunoscute ca religia sau știința. Unul dintre motivele prelungirii excesive a procesului de emancipare morală a filosofiei este și acela că pledoariile favorabile s-au bazat îndeobște pe afirmații grandioase despre ce *trebuie* să facă metafizica — afirmații reflectînd mai curînd idealuri subiective decît realități culturale obiective — și aproape niciodată pe analize atente ale felului în care contribuie ea *de fapt* la progresul cunoașterii. Cartea de față reprezintă, din acest punct de vedere, o excepție cu totul remarcabilă. Profilul ei nu este, mai ales în literatura noastră, obișnuit. Căci, așa cum subliniază și autorul, ea nu face nici reconstituire istorică „pură", nici sinteză și comentariu, dar nici reconstrucție epistemologică abstractă, destinată a oferi un model ideal al raportului filosofie-știință. Ceea ce se urmărește aici este evidențierea unei „împletiri strînse a componentei filosofice cu cea tehnică în gîndirea și judecata omului de știință" (p. 12), deci sublinierea rolului activ al presupozițiilor filosofice în știința exactă. Calea urmată este întrunirea într-un „studiu istorico-filosofic" a concluziilor degajate dintr-o serie de minuțioase *analize de caz*. Demersul are, prin urmare, profilul analitico-critic. Ce se poate aștepta de la un asemenea tip de demers? Nu, desigur, modele sau scheme abstracte ale presupusei complementarități dintre filosofic și tehnic, ci, mai curînd, o percepție fidelă realităților cognitive, percepție aptă să „facă dreptate" complexității lucrurilor. O atare percepție este extrem de importantă dintr-un punct de vedere conform cu care „mai bine să descoperi cum se învață și dezvoltă în fapt știința, decît să fabrici, în același scop, o structură fictivă" (Quine) — ea oferă, s-ar putea susține, speranța captării, prin intermediul faptului semnificativ, a veritabilei *condiții a lucrurilor*, în speță a con-

diției procesului cognitiv confruntat cu un „recurs extraordinar" la nivel metateoretic. Fructificareă unei asemenea speranțe constituie, evident, o realizare importantă care ne eliberează de caracterul simplist al unor modele ce nu fac decît să schematizeze prejudecățile unei viziuni admise. Cercetarea analitică, bazată pe studii de caz, apare astfel ca o *incursiune în complexitatea lucrurilor*, aptă să adîncească efectiv cunoașterea situațiilor reale.

Un demers de felul celui la care ne referim poate fi însă lesne subestimat. Tema, în sine, nu este cîtuși de puțin nouă. Suprapunînd cu nonșalanță probleme sensibil diferite, cititorul superficial poate conchide că aici sînt reluate lucruri binecunoscute; sărind cu ușurință de la simpla sugestie sau conjectură la concluzia fermă — asemeni unui șahist începător ale cărui mutări rapide arată neconștientizarea implicațiilor și riscurilor existente — acest cititor poate aprecia demonstrația de față drept superfluă. Dar ideea prezenței unor presupoziții filosofice tacite în știință a fost de regulă atinsă numai tangențial și a aparținut mai mult folclorului filosofico-epistemologic, decît domeniului concluziilor certe, demonstrate. Suspiciunea scientistă că elementul filosofic este principial redundant, sau chiar parazitar, în știință, nu a dispărut niciodată: numai cine cunoaște bine destinul metafizicii, marcat de această suspiciune modernă, poate înțelege că o eliminare a ei, argumentată strîns, este o necesitate vitală în cultura contemporană. Pe de altă parte, este evident că specificul studiului de caz — complexitatea analizei, necesitatea nuanțărilor și a diferențierii punctelor de vedere, prezența detaliului tehnic — face în genere lectura dificilă. Există cărți care se refuză cititorului grăbit; cititor ce seamănă — din nou — cu șahistul modest. Cel din urmă, amator de mutări spectaculoase, de verdicte și succese rapide, este înapt să sesizeze semnificația „pașilor mici", aparent neînsemnați, dar decisivi și doveditori pentru adevărata știință a jocului, pentru experiență și rafinament; cel dintîi, dornic de concluzii tranșante, cu mare răsunet, de scheme atrăgătoare prin simplitate și simetrie, susceptibile a ordona expeditiv un domeniu deconcertant de complex, nu vede semnificația unor analize detaliate, răbdătoare, ce exclud orice concesie în favoarea tentațiilor unei geometrii teoretice facile. Studiul de față aparține categoriei lucrărilor neaccesibile pentru acest tip de cititor. Numai pricepătorul, specialistul competent și răbdător, poate aprecia valoarea unui demers analitic de acest fel, a cărui complexitate este dictată de conștiința faptului că nu pot exista soluții facile la probleme atît de complexe ca cea abordată.

În cazul nostru, valoarea demersului poate fi ilustrată de forța sa critică, de capacitatea sa de a dezvălui fragilitatea și primitivismul unei imagini schematice asupra marilor opțiuni cognitive. Conform acestei imagini, opoziția sistematică, obstinată, a unor mari savanți față de concluziile și idealurile metateoretice sugerate insistent de experiența unei etape istorice nu s-ar putea explica decît prin factori umani „negativi", contingenți. Izolarea lui Boltzmann față de „curentul vremii" — ce favoriza fenomenalismul și combătea atomismul „esențialist" —, izolarea lui Einstein față de majoritatea fizicienilor care au admis „interpretarea de la Copenhaga" sau izolarea lui Heisenberg în comunitatea ce aspiră la identificarea „particulelor ultime" ale materiei în spirit „democritian", erau prezentate de regulă ca efect al unei „pierderi de contact" a acestor mari minți cu „plutonul fruntaș" al cercetării, ca rezultat al unor „centrări" subiective desuete, al unor prejudecăți și fixațiuni orbitoare. Prezentarea trăda tendința de a concepe știința ca o evoluție lineară în care „ștafeta" merge inexorabil înainte, deși unii protagoniști rămîn (inevitabil) în urmă; ea încuraja tratarea lucrărilor în termenii etichetărilor „progresist-conservator" sau „victorios-condamnat". Analiza lui M. Flonta arată în ce grad înalt o atare prezentare trivializează procesul și opțiunea cognitivă, atingînd astfel un aspect esențial al *condiției cunoașterii:* opțiunea savantului este totdeauna o decizie în condiții de incertitudine, deci de *risc epistemic:* niciodată experiența științifică (incompletă) nu permite concluzii de anvergură garantate, independente de anumite angajări filosofice pe care doar viitorul le poate confirma. De aceea, „cauza" unor mari rebeli ca Boltzmann, Einstein, Heisenberg este oricînd susceptibilă de revirimente surprinzătoare, funcție de succesul unui „pariu" filosofic cu evoluția ulterioară a evenimentelor cognitive. Cititorul care dobîndește acest nou mod de a vedea lucrurile învață ceva nu numai despre condiția științei, ci și despre rostul filosofiei: lui i se sugerează ipoteza că, departe de a fi simplu reziduu parazitar, angajarea metafizică are în știință rolul unei resurse „de forță majoră", pentru starea critică în care o decizie rutinieră, unanimă, nu este disponibilă („iubirii de înțelepciune", titlul de „resursă pentru starea critică" nu pare a-i fi în nici un sens inadecvat, iar filosofilor, probabil, deloc dezagreabil — pentru acest „titlu" și speculația aferentă, însă, autorul cărții discutate nu poartă nici o răspundere). Lucrarea se afirmă deci ca o incursiune în „spațiul de risc" al opțiunii cognitive, evidențiind temeritatea la care este obligat în momente cruciale savantul, forțat să ia atitudini și decizii majore într-o ambianță intelectuală funciarmente incertă. Condiția dramatică a opțiunii și eroismul unei atitudini curajoase (în totală contradicție cu „evidența" vremii) iese tulburător în evidență în cazuri ca ale lui Boltzmann (v. pag. 110—113), care a pierit fără a mai apuca să-și vadă curajul răsplătit de evoluția ulterioară a cunoașterii. Înzestrat cu înțelegerea unor atari situații și posibilități, cititorul pur și simplu nu mai poate

percepe „aventura cognitivă" în spiritul imaginii vetuste de care vorbeam; el conştientizează faptul că inexplicabilul nonconformism sau tradiţionalism „orb" nu reprezintă de fapt ecoul unor „atavisme" intelectuale, ci rezultatul unei necesităţi interioare, acut resimţite de marii gînditori sub presiunea unor idealuri filosofice (metateoretice) perene. Această schimbare a modului de a percepe şi înţelege demersul cognitiv este poate achiziţia intelectuală cea mai importantă pentru progresul epistemologic — legat de explicarea naturii ştiinţei — dar şi filosofic (legat de explicarea raţionalităţii, subiect metafizic tradiţional — şi înrudit: ştiinţa fiind un exemplu paradigmatic de demers raţional). Filosoful, spre deosebire de istoricul ştiinţei, va găsi probabil că aspectul cel mai fascinant al condiţiei cunoaşterii puse în faţa marilor opţiuni şi pe care îl atinge analiza la care ne referim este legat de problema raţionalităţii sau iraţionalităţii atitudinilor cognitive. În anumite momente istorice experienţa ştiinţifică acumulată pare să sugereze cu insistenţă necesitatea unor reevaluări principiale nu doar a „marilor concluzii" teoretice, dar şi a marilor idealuri cognitive sau a presupoziţiilor fundamentale, de ordin filosofic, ale strategiei metodologice; într-un cuvînt, se impune nu numai modificarea unor idei în cadrul general dat, ci modificarea acestui cadru metateoretic însuşi, reconsiderarea ideii de cunoaştere ştiinţifică. Tocmai în asemenea cazuri sînt puse în discuţie premisele metafizice majore ce formează substratul invizibil al activităţii cognitive: invariabilitatea spaţiului şi timpului, bunăoară, sau chiar „cerinţa realităţii" („Există ceva de felul stării reale a unui sistem fizic, care există în mod obiectiv, independent de orice observaţie sau măsurare" — v. pag. 226). Faptul că exact în asemenea situaţii „extraordinare" savanţii ajung să facă apel la elemente persuasive de tip filosofic (v. în special pag. 354—357), ar putea recomanda demersul filosofic drept un gen de „recurs extraordinar" al gîndirii în procesul cunoaşterii. Dar aceste situaţii propice resuscitării spiritului metafizic în ştiinţă pun pe cercetător în faţa unei dileme fundamentale: a admite că „experienţa presantă" respectivă este semnificativă pentru natura domeniului, pentru starea sa *de drept* — că ea dezvăluie proprietăţi reale, inerente lucrurilor, necesităţi *de neocolit* — şi, prin urmare, că ea impune abandonarea angajărilor metateoretice şi idealurilor clasice; sau, pe de altă parte, a nega semnificaţia generală a experienţei respective — afirmînd că ea este incompletă, greşit interpretată nerelevantă căci exprimă contingenţele unei stări *de fapt*, nu stringenţele naturii lucrurilor — şi prin urmare a menţine împotriva evidenţelor aparente angajările şi idealurile „tradiţionale". De Broglie a adoptat bunăoară, la un anumit moment, prima alternativă, în timp ce Einstein s-a menţinut consecvent în sfera celei de-a doua. Boltzmann, de asemenea, a adoptat-o pe cea de-a doua şi evoluţiile ulterioare par să-i fi dat „cîştig de cauză" (dar care va fi „verdictul" pentru el în caz că „spiritul democritean" criticat de Heisenberg va fi abandonat?). În măsura în care experienţa istorică, singură, nu putea decide „pe loc", imediat, la „scară mică" asupra validităţii idealurilor şi principiilor metateoretice, deci în măsura în care decizia se lua inevitabil în condiţii de incertitudine, nici una dintre opţiuni nu poate fi „în sine" etichetată drept iraţională. Şi totuşi, în legătură cu aceste opţiuni se ridică probleme acute de raţionalitate. O primă problemă are caracter principial. Savantul care, precum Einstein, alege cea de-a doua alternativă, menţinînd idealurile şi principiile metateoretice tradiţionale, neglijează sistematic rezultatele nefavorabile furnizate de experienţa epocii (p. 222) iar atitudinea sa trebuie justificată pe baza ideii că „Succesele şi insuccesele pe termen scurt nu ar trebui considerate semnificative într-o discuţie care angajează ţelurile superioare şi idealurile supreme ale cunoaşterii ştiinţifice" (p. 358). Un pesimist înclinat să vadă în orice om de ştiinţă un „conservator incurabil" ar putea chestiona valabilitatea acestei justificări întrebînd: Ce înseamnă în evoluţia ştiinţei „termen scurt"? Sute de ani evoluţiile cunoaşterii pot fi favorabile unei „paradigme", unor idealuri cognitive, pentru ca apoi, alte cîteva sute de ani evenimentele să o conteste, compromiţînd acele idealuri. Nu pare să existe nici un criteriu de evaluare a caracterului rezonabil al aprecierii de „scurtime" a intervalului temporal relevant. Apoi, este exclus ca, ulterior perioadei în care experienţa devenise nefavorabilă, ea să înregistreze din nou evoluţii favorabile „paradigmei"? (Este exclus ca experienţa ostilă idealului atomist apărat de Boltzmann să înregistreze o revitalizare?). Absenţa unor criterii temporale (de „scurtime" rezonabilă a intervalului în care experienţa nu poate fi considerată relevantă) şi a unor garanţii de irevocabilitate (a verdictului presupus al experienţei) poate sugera chestiuni principiale de discernabilitate: cum se poate distinge între strategia raţională de menţinere a unor idealuri în ciuda adversităţii experienţei pe „termen scurt" şi strategia iraţională (de „imunizare" la contraexemple, la o experienţă ostilă), între fermitatea intransigentă, memorabilă şi obstinaţia tradiţionalistă, recurgînd la subterfugii? Un gînditor stăpînit de prejudecăţile unei paradigme metateoretice vechi va menţine idealurile sale etichetînd sistematic drept „prea scurt" termenul pînă la care experienţa nu a adus elemente favorabile poziţiei sale. Ce criterii avem pentru a discerne între „puterea de rezistenţă" a convingerilor filosofice, care ne entuziasmează (v. p. 222) şi persistenţa prejudecăţilor, care ne intrigă? În ce măsură invocarea „probei timpului" diferă de un recurs la subterfugiul care constă în a declara că „nu se ştie niciodată (ce ne rezervă viitorul)"? În sfîrşit, în ce măsură proba timpului este eficace, acţio-

nînd într-un unic sens (justificînd adică menținerea idealurilor admise și nu abandonarea lor: căci Bohr ar putea la urma urmelor să-și exprime la fel de bine ca și Einstein încrederea în verdictul viitorului)? Dacă aceste întrebări nu-și găsesc un răspuns satisfăcător, dacă criteriile cerute și „testele" de discernabilitate sugerate nu sînt găsite, un sceptic ar putea conchide că nu se poate distinge totdeauna, într-un interval rezonabil de timp, asupra caracterului rațional/irațional al unor atitudini științifice — concluzie tulburătoare și, desigur, nedorită. Indecidabilitatea problemei raționalității ar fi, cu siguranță, o lovitură finală dată entuziasmului scientist (care a primit în acest secol destule lovituri — a se vedea doar eșecurile unor idealuri metamatematice).

O a doua problemă de raționalitate este următoarea: în ce sens inserția opțiunilor filosofice în știință este rațională și necesară, dacă chiar și o filosofie/epistemologie greșită poate avea consecințe cognitive fertile, pozitive? (v. în acest sens p. 137—138). Contribuția filosofiei este exclusiv *euristică* (cum s-a sugerat nu o dată în secolul nostru)? Dacă nu, în ce constă ea? Cum contribuie ea la raționalitatea și „adevărul" cunoașterii științifice?

Toate aceste probleme depășesc cadrul și scopul cărții de față. Dar însuși faptul că ele se nasc în mintea cititorului, este un merit al demersului analitic realizat în paginile ei. Aceasta dovedește că studiul istorico-filosofic nu este o operă pedantă de „arheologie" culturală, cu profil pur tehnic, rutinar și cu semnificație limitată. Dimpotrivă, întrebările de mai, sus, prin interesul lor filosofic general, dovedesc că acest studiu a atins „centrii sensibili" ai domeniului cunoașterii, aspectele „arzătoare" ale condiției raționale a demersului cognitiv, și că el are o semnificație filosofică generală. Atrăgînd atenția asupra problemei raționalității atitudinii individuale a celui care este incapabil să vadă în intoleranța altora față de el un precedent al propriei intoleranțe față de alții, autorul atinge (p. 364) o chestiune filosofică de mare relevanță pentru natura umană, chestiune ce depășește desigur cadrul de interese al filosofiei științei. Cititorului nu-i rămîne decît să spere că autorul va aborda problemele raționalității, cu sagacitatea dovedită în această carte, într-un al doilea volum care ar fi cu siguranță, la fel de captivant ca și cel de față.

„Captivant" poate părea un compliment dubios pentru o lucrare filosofică. El nu va părea însă deplasat celui ce înțelege competiția ideilor și o recunoaște aici. Căci deși lucrarea de față se constituie în jurul unor cazuri istorice, ea reușește performanța de a nu fi niciodată o trecere în revistă; ea nu descrie și nu înregistrează, ci mai curînd explorează posibilități conceptuale și argumentative semnificative pentru subiectul dezbătut. Cititorul nu vizitează aici un muzeu al „cauzelor celebre" din istoria fizicii; el este mai curînd convocat a se angaja într-o competiție a punctelor de vedere pe care au inaugurat-o titanii gîndirii fizice moderne. Argumentele se confruntă, unghiurile de vedere se diferențiază, problemele se complică iar cititorul interesat se poate numai cu greu sustrage de la adoptarea unui punct de vedere și de la testarea lui prin travaliu mintal atît pe parcursul citirii cărții, cît și după încheierea ei. Într-un cuvînt, cartea angajează gîndirea, „viața" demersului absoarbe atenția. Avem astfel în față o dovadă că „cenușia" teorie abstractă poate fi antrenantă, că o carte de filosofie poate fi frumoasă.

DESPRE CONDIȚIA FILOSOFICĂ A DISPUTELOR ÎN ISTORIA ȘTIINȚEI

DAN TOTESCU

Numele lui Mircea Flonta nu mai are nevoie de o recomandare în fața cititorului român de filosofia științei. Ultima sa lucrare de amploare *Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă* este mai bine caracterizată de subtitlul său. Tematica cărții, o critică istorico-filosofică, îl angajează pe autor în procesul degajării presupozițiilor filosofice ale savantului naturalist (fizician) din rețeaua strînsă în care munca de cercetare novatoare le împletește, aproape întotdeauna, cu componente tehnice, de natură matematică sau experimentală. Aspectele filosofice pe care autorul caută să le evidențieze în munca savantului fizician trebuie distinse, sîntem preveniți de la început (p. 12), de inter-

pretările filosofice *post actu* ale unor descoperiri în fizica teoretică. Spre deosebire de aceste interpretări care, mai curînd, încearcă să integreze într-o *Weltanschauung* sistematică *rezultatele* cercetărilor din fizică, problemele filosofice care sînt evidențiate în această lucrare fac parte din însuși procesul cercetării în fizică, sînt *interne* și *intim asociate* gîndirii matematice și tehnic-experimentale care constituie cadrele principale ale înnoirii în fizica ultimului secol. Ele angajează „intuiția și experiența" cercetătorului atunci cînd acesta, în efortul său de inovare, este pus să răspundă la întrebări de genul următor: care sînt căile sau direcțiile în care trebuie căutată soluția problemelor științifice care angajează perspectiva cercetării viitoare însăși? Care dintre aceste probleme sînt cele mai importante în orientarea justă a cercetării în conformitate cu baremurile de scientificitate? Cărora dintre aceste probleme trebuie să li se acorde prioritate și care sînt cele mai urgente și mai promițătoare în edificarea unor rezultate cît mai relevante din punct de vedere științific? În sfîrșit, în situațiile complet noi — căci cum arată istoria fizicii ultimului secol survin și astfel de cazuri — care dintre condiții trebuie reținute ca satisfăcînd minimul necesar al baremurilor de scientificitate necesar trierii soluțiilor alternative? În aceste situații nediferențiate ale cercetării, ceea ce acoperă și rezolvă intuiția și experiența fizicianului provine mai curînd din ceea ce autorul numește și tematizează în această carte drept *filosofia latentă a omului de știință* (p. 11). Trebuie să spunem însă, odată cu autorul, că acest punct de vedere nu este punctul de vedere curent acceptat printre savanții naturaliști. Elaborarea unei alternative la concepția curentă, limitarea și relativizarea acesteia prin intermediul unor studii de caz, în cadrul unei argumentări amănunțite, insistente și riguroase dar în același timp nuanțate, a unor situații științifice totodată excepționale și tipice întocmai caracterului lor extraordinar, constituie primul interes, noutatea și întîiul merit al lucrării de față, întreprindere extrem de dificilă așa cum noi o știm, iar cititorul o poate constata din extrema prudență și „bună" încetineală și meticulozitate prin care autorul este silit să-și ridice eșafodajul concepției pe care o propune. Teza infrastructurii filosofice a teoriilor fizice și a intervenției filosofiei latente a fizicianului în procesul construirii și estimării teoriilor fizice se confruntă astfel cu concepția curentă asupra obiectivității cunoașterii științifice. Într-o construcție echilibrată și „finalistă" a cărții ele se află expuse sintetic la sfîrșitul („cîteva concluzii", p. 349—364) și, respectiv, începutul cărții (cap. I din „Introducere"). Concepția curentă asupra obiectivității cunoașterii științifice izvorăște în bună măsură spontan din practica cunoașterii științifice și este, cum demonstrează cartea de față, oarecum necritică. Această concepție populară, „folclorică" dacă putem spune așa, nu se reduce numai la consensul intersubiectiv al savanților cu privire la rezultatele cercetării lor. Acest consens este considerat numai ca un indiciu indirect al obiectivității cunoașterii științifice. Deși omul de știință nu este liber de prejudecăți, deși în mintea lui pot apărea, pe căi nu întotdeauna știute, idei preconcepute, el se distinge de omul de rînd prin puterea sa critică exercitată asupra acestor feluri de idei. Critica pe care o exercită savantul se îndreaptă atît asupra prejudecăților cît și a supozițiilor și cadrelor ascunse care determină cercetarea. Ele vor fi scoase la lumină, evaluate obiectiv și imparțial după criterii general recunoscute. Ele nu pot susține un program de cercetare prin invocarea lor drept credințe filosofice, deoarece aceasta ar fi o violare a unei reguli de bază a comportării științifice: „oamenii de știință nu trebuie să accepte, în mod orb, dogme stabilite", spune St. G. Brush. Personalitatea cercetătorului trebuie să fie complet eliminată din rezultatele cu valoare obiectivă ale activității sale, căci „o știință ce ezită să-și uite fondatorii este pierdută" (Whitehead). Obiectivitatea științifică iese clar în evidență atunci cînd luăm în considerare natura discuțiilor și controverselor științifice. Aici, în astfel de controverse, se consideră că savanții pot să cadă de acord, în cele din urmă, asupra înțelesului și valorii de cunoaștere ale unei idei. Controversele științifice au întotdeauna un deznodămînt determinat de temeiuri constrîngătoare pentru toți componenții comunității științifice. Neînțelegerile și dezacordurile științifice se aplanează întotdeauna pe temeiul argumentelor constrîngătoare pentru toți cei de bună credință. Buna credință este cerința minimă care asigură eficacitatea argumentării în disputele științifice. Controversele neaplanate din știință nu se pot explica decît prin încălcarea regulilor nescrise ale comportării științifice, ca de exemplu invocarea unor rațiuni de ordin extraștiințific sau extraintelectual. De altfel, remarcă autorul, controversele neaplanate din știință se găsesc împinse la periferia interesului savanților, ceea ce este un semn că ei le socotesc netipice pentru activitatea științifică.

Problemele științifice, spre deosebire de problemele filosofice de pildă, au proprietatea de a neutraliza factorii de personalitate, de mentalitate și în general toți factorii externi problemei în cauză. Această credință a savanților are printre alte cauze și experiența luptei încununate de succes a științei de emancipare de sub tutela autorității teologice și a „filosofiei dogmatice" și, pe de altă parte, adîncirea cercetătorului naturii (fizicianului) în probleme tehnice care întreține o legătură slabă și indirectă cu ideile unificatoare, de orizont larg asupra lumii. Fizicianul nu are motive în munca sa de zi cu zi să privească dincolo de cadrele matematice și experimentale ale științei sale, a căror prezență și importanță este în schimb atît

de covîrşitoare încît favorizează ideea neutralităţii filosofice a ştiinţei exacte. Oamenii de ştiinţă şi partizanii istoriei tradiţionale a ştiinţei admit că obstacolele de care s-au izbit adesea progresul ştiinţei, disensiunile apărute în cetatea savanţilor ţin de motive predominant subiective sau fortuite, precum neputinţa de a produce argumente constrîngătoare, vreme mai mult sau mai puţin îndelungată, în favoarea unor idei cu adevărat novatoare, dar odată depăşit acest interval de timp nedeterminat strict este posibilă întotdeauna o evaluare şi o decizie bazată pe probe exclusiv obiective. De aceea reconstrucţiile filosofice ale teoriilor şi metodei ştiinţifice elaborate îndeosebi de empirismul logic şi raţionalismul critic pe baza distincţiei între contextul descoperirii şi contextul justificării pot fi privite ca o generalizare în domeniul filosofiei a concepţiei spontane a oamenilor de ştiinţă asupra obiectivităţii cunoaşterii ştiinţifice. Această reprezentare curentă s-a generalizat în filosofie sub forma concepţiei cumulaţioniste asupra dezvoltării gîndirii ştiinţifice şi, împreună, au stat la baza istoriografiei generale (tradiţionale) a ştiinţei. În lumina acestor concepţii progresul cunoaşterii ştiinţifice apare ca rezultatul cvasiautomat al aplicării consecvente a metodei ştiinţifice, ale cărei cerinţe în ceea ce priveşte obiectivitatea au fost descrise mai sus. Astfel, putem spune că, în general, ideile ştiinţifice nu se deosebesc de alte idei prin modul cum iau naştere, ci exclusiv prin modul în care sînt aplicate, întemeiate şi validate: în ştiinţă toate ideile sînt examinate în mod detaşat, imparţial şi impersonal, în termenii unor criterii logice şi empirice.

Studiile de caz care constituie cele două părţi ale cărţii şi care se referă, prima, la epoca de aur a fizicii din Germania sfîrşitului de secol XIX şi începutul secolului al XX-lea, iar a doua la epoca mecanicii cuantice de la începutul secolului nostru pînă în anii din urmă (inegalităţile lui Bell şi ipoteza cuarcilor), constituie, pe baza unor analize istorice, o relativizare şi o limitare a acestei reprezentări spontane a oamenilor de ştiinţă la cazurile în care, întîmplător sau nu, membrii comunităţii savante împărtăşesc aceeaşi poziţie filosofică tacită. În cazurile contrare concepţia curentă asupra obiectivităţii cunoaşterii ştiinţifice se dovedeşte a fi un mit inoperant pe termen scurt.

Astfel, atîta vreme cît concepţia mecanicistă asupra naturii a stat la baza activităţii oamenilor de ştiinţă toate lucrurile au mers bine şi fizica veche (mecanicistă) a putut spulbera pretenţiile cognitive ale filosofiei naturii romantice. Spre deosebire de autor care îl urmează aici pe istoricul Ch. C. Gillispie nu credem însă că ştiinţa romantică *(Naturphilosophie)* s-ar origina într-o reacţie împotriva spiritului obiectiv şi analitic al ştiinţei newtoniene a naturii din secolul al XVIII-lea. Dimpotrivă, aceasta fusese asimilată prin Kant în filosofia naturii. Mai curînd ea şi-ar avea izvorul în trihotomia filosofiei ca logică, fizică şi etică, moştenită de la greci şi considerată de Kant ca de nedepăşit. De altfel Kant a şi teoretizat în opera sa critică această trihotomie care reflectă un stadiu primitiv al filosofiei în care ştiinţele exacte nu s-au emancipat de filosofie, stadiu anterior distincţiei de mare importanţă metodologică dintre *Naturwissenschaften* şi *Geisteswissenschaften*. Această distincţie a fost făcută posibilă tocmai prin emergenţa conştiinţei istorice în filosofia romantică, la Hegel îndeosebi (cf. Dilthey, *Weltanschauungslehre)*. În ceea ce priveşte pe Goethe şi teoria sa a culorilor, la care se raportează de fapt autorul, acesta trebuie considerat mai exact ca „un anacronism descurajator" (Ch. C. Gillispie) care se datorează particularităţilor poetice şi caracterului de excepţie ale geniului goethean şi nu unei tendinţe determinate a cunoaşterii ştiinţifice. De altfel Goethe va fi invocat în continuare tocmai de filosofii neoromantici care instituie un fel de „ruptură", chiar în istoria filosofiei, cazuri aparte cum ar fi Nietzsche şi Spengler.

Ca o concluzie generală vom spune că dublarea fizicii de o *Naturphilosophie* speculativă nu se datorează vreunei reacţii la spiritul pozitiv, ci izvorăşte din faptul că autonomizarea şi specializarea valorilor teoretice ale filosofiei nu ajunsese încă în situaţia de a produce epistemologii de ramură, în speţă o filosofie a fizicii. Acest proces, abia amorsat de Kant, se va încheia după perioada neokantiană care a produs distincţia metodologică *Naturwissenschaften-Geisteswissenschaften*.

Iată însă că unele schimbări aduse de cercetarea pozitivă (succesele fizicii zise „fenomenaliste") au condus la o stare de criză a concepţiei (filosofice) mecaniciste asupra naturii. Primul şi cel mai evident rezultat al acestor schimbări petrecute în fizică a fost ruperea consensului între savanţi. „Există sau nu există atomi?" şi alte asemenea întrebări care nu primiseră pe atunci un răspuns experimental au provocat dizidenţe şi izolări (Boltzmann) în cetatea fizicienilor. Să remarcăm aici două lucruri: (1) că disputele au avut un caracter filosofic, ele purtîndu-se asupra elementelor unor sistematizări rivale cu caracter regulativ — ca să folosim o expresie kantiană foarte potrivită aici; (2) ele au antrenat anateme şi izolări care s-au distribuit *în mod fortuit*, cum reiese din conţinutul cărţii. Astfel, anatemizatul Boltzmann pe care izolarea în sînul comunităţii ştiinţifice l-a împins la un gest tragic, s-a dovedit, post

mortem, a fi avut dreptate, în timp ce adversarii interpretării standard a mecanicii cuantice, ca Einstein, Schrödinger, D. Bohm, Vigier, L. de Broglie ş.a., izolaţi şi ei de comunitatea ştiinţifică nu au reuşit să producă nici pînă astăzi altceva decît o alternativă filosofică. Disputele dintre fizicieni au luat forma unor schimburi de argumente ce pot fi caracterizate ca *a priori* faţă de practica cercetării şi s-ar fi prelungit probabil la nesfîrşit, exact ca în cazul atomismului de factură filosofică, dacă nu s-ar fi produs în cele din urmă probele ştiinţifice necesare adversarilor lui Mach şi Ostwald. Cum ne-a informat autorul pe parcursul muncii sale de documentaţie, în folclorul ştiinţific al vremii circula o recunoaştere, neatestată însă, a injusteţei poziţiei antiatomiste pusă în gura lui Ernst Mach însuşi: „Jetzt, glaube ich auch in die Atomen!" Caracteristică şi în mod înalt semnificativă a fost atitudinea celor implicaţi în dispută: Mach, Ostwald şi ceilalţi care erau „tari" la capitolul filosofie au adoptat un comportament agresiv, în timp ce Boltzamnn poate şi din cauză că se simţea partizanul unei filosofii revolute, dar în mod sigur pentru că se ţinea mai aproape de exigenţele spiritului pozitiv, s-a situat pe poziţii împăciuitoriste, de compromis.

Rezultatele pozitive care au determinat tranşarea disputei au dus la o situaţie inedită în filosofia noii fizici (M. Planck). Astfel, tabloul mecanist al naturii a fost şters din fondul de presupoziţii filosofice ale fizicienilor, dar în schimb a fost păstrat caracterul esenţialist, recte realist al fizicii vechi (M. Planck). La început această situaţie s-a dovedit ambiguă filosofic şi adepţii fizicii fenomenologice au mai crezut o perioadă de timp că filosofia lor este afirmată şi nu infirmată de noile rezultate ale cercetării. O „ambiguitate provocată" a fost resuscitată, sub influenţa ideologiei naziste, multă vreme după ce disputa ştiinţifică fusese deja tranşată. De astă dată fizica veche sub denumirea de „fizică germană" a declarat război fizicii noi, categorisită drept „fizică evreiască". Cu acest episod grotesc din istoria fizicii se încheie prima parte a cărţii.

Studiile de caz cuprinse în partea a doua se referă la disputa în jurul interpretării standard a mecanicii cuantice propusă de şcoala de la Copenhaga. Din punct de vedere experimental şi matematic mecanica cuantică, aşa cum a fost ea formulată, prin deceniul al treilea a reprezentat o excepţională reuşită. Din punct de vedere conceptual, situaţia s-a dovedit a fi însă mult mai proastă. Interpretarea standard sau interpretarea şcolii de la Copenhaga, cum s-a mai numit, propusă de principalii autori ai noii teorii fizice s-a izbit de la început de o împotrivire înverşunată din partea unor fizicieni de mare prestigiu ca Einstein şi Schrödinger. Aceştia au argumentat pe larg insuficienţa noii teorii, au produs numeroase experimente mintale împotriva ei, iar Einstein s-a sforţat pînă în ultima zi a vieţii sale — şi exprimarea aceasta trebuie luată ad litteram — să aducă o infirmare interpretării teoriei cuantice pe care n-a acceptat-o niciodată. Ce s-a întîmplat? Polemica declanşată între adepţii standard şi adversarii ei pornea de la o exigenţă de ordin filosofic mai curînd, care se referea la normele pe care trebuie să le îndeplinească fizica pentru a fi o ştiinţă veritabilă a naturii. Or, mecanica cuantică acredita o reprezentare filosofică nouă asupra acestor norme care a intrat în coliziune cu idealurile fizicii clasice. Printre supoziţiile filosofice de bază ale fizicii clasice un loc central îl ocupau principiul continuităţii şi principiul clasic al determinismului, formulat ca posibilitate de a deriva, prin legi fizice localizarea şi caracteristicile dinamice ale unui sistem fizic din localizarea şi caracteristicile lui dinamice într-un moment anterior al timpului. Chiar Max Planck, descoperitorul cuantei de acţiune, era atît de profund ataşat reprezentanţilor ştiinţei clasice, încît nu şi-a dat seama de consecinţele mai îndepărtate ale descoperirii sale, consecinţe care reclamau o revizuire a idealurilor clasice ale ştiinţei fizice.

Astfel stînd lucrurile, Mircea Flonta îi caracterizează pe Planck şi pe Einstein drept nişte „revoluţionari fără voie" (p. 154). Pe această cale el subliniază, nu numai aici ci şi în numeroase alte locuri ale lucrării sale, faptul că presupoziţiile filosofice tacite joacă un rol deosebit de important în adoptarea unor soluţii şi luarea unor hotăriri vitale pentru ştiinţă (de ex.: care sînt căile şi direcţiile în care trebuie căutată soluţia problemelor ştiinţifice care angajează perspectiva cercetării viitoare în ştiinţă, care dintre aceste probleme sînt cele mai importante în orientarea justă a cercetării în conformitate cu baremurile de scientificitate, cărora dintre aceste probleme trebuie să li se acorde prioritate ş.a.m.d. vezi mai sus), soluţii şi hotăriri considerate de savanţi drept rezultatul oarecum automat al „metodei ştiinţifice" conform concepţiei curente asupra obiectivităţii cunoaşterii ştiinţifice.

În mecanica cuantică problemele filosofice şi cele strict fizice s-au dovedit indisociabile în procesul cercetării. Succesele experimentale devansau teoria care trebuia mereu reajustată şi reclamau un tip nou de explicaţie. Niels Bohr, mai tînărul Heisenberg şi colegii lor au ajuns, prin formularea principiului complementarităţii şi a relaţiilor de imprecizinne, la o soluţie de compromis care introduce o distincţie fundamentală între aparatele de măsură şi obiectele supuse cercetării, respectiv o stabilire a limitelor idealului explicativ al fizicii clasice.

Acest compromis i s-a părut lui Einstein inacceptabil pentru un fizician și el și-a cheltuit o bună parte din viață pentru a repune în drepturile sale idealul clasic al științei și în mecanica cuantică. După Einstein, orice teorie fizică trebuie să satisfacă, pentru a nu se „degrada", principiile realismului („fizica teoretică descrie evenimente și procese reale, care au loc în spațiu și timp independent de actul observației și de dispozitivele utilizate de experimentator"), determinismului (toate evenimentele din universul fizic, în toate detaliile lor, indiferent dacă pot fi observate sau nu în prezent și indiferent dacă posibilitatea de a fi observate și măsurate poate fi probată astăzi, sînt determinate de legi stricte, neprobabilistice) și separabilității („descrierea teoretică trebuie să satisfacă principiul continuității spațio-temporale sau principiul acțiunii din aproape în aproape, potrivit căruia o acțiune exterioară asupra obiectului A nu are un efect imediat asupra obiectului B, distanțat în spațiu în raport cu A") (p. 209—210). Or, nu acesta este cazul mecanicii cuantice. Caracterizînd pozițiile epistemologice tacite ale celor două tabere, Mircea Flonta se oprește la termenii „raționalism", „necesitarism" și „absolutism" pentru Einstein și Schrödinger și la termenii de „empirism" și „critic" pentru Bohr, Heisenberg, Pauli et comp. De asemenea aceștia din urmă sînt socotiți de autor drept adepții unui holism epistemologic, iar Einstein și Schrödinger ai unui apriorism în sens slab și nu tare kantian. Avînd în vedere că Einstein îndeosebi deducea exigențele teoriei fizice mai curînd dintr-o reprezentare a relației subiect-obiect în care invariantul-obiect are un raport determinant față de un prezumtiv invariant-subiect (teorie) poziția epistemologică a lui Einstein ar fi mai bine, sugerăm, caracterizată prin termenul kantian de „transcendental" decît drept „apriorism" (pragmatic).

Problema cea mare a mecanicii cuantice constă însă în faptul că disputa, filosofică în esență, nu a fost aplanată nici pînă azi, încercărilor lui Einstein succedîndu-i încercările lui D. Bohm, Vigier ș.a. privitoare la teoriile cu parametri ascunși, care la rîndul lor au „trezit" și încurajat la L. de Broglie reluarea încercărilor sale din tinerețe ș.a.m.d. cum se poate vedea în capitolele finale ale cărții.

Toate aceste încercări produse de fizicieni sau filosofi cu pregătire în fizică nu au dat altceva decît alternative filosofice la interpretarea standard a mecanicii cuantice, nereușind nici să infirme nici să dezvolte teoria fizică a mecanicii cuantice așa cum fusese ea deja formulată. Ceea ce rămîne semnificativ din această dispută este existența unei insatisfacții filosofice față de interpretarea standard, insatisfacție care a fost cel mai profund, cel mai variat și cel mai „tare" formulată de Einstein. Eșecurile fizicianului Einstein în acest domeniu au fost însă notorii, ceea ce a făcut pe mulți să considere că mintea cea mai strălucită a fizicii moderne și-a ratat de bună voie a doua parte a carierei sale angajîndu-se pe un drum închis. Astfel, Einstein, fizicianul revoluționar al teoriei relativității, ar fi dublat de un „conservator" în problemele mecanicii cuantice. De un „conservator" sau de un „martir"? Să ne amintim că ideea heliocentrică mai fusese odată afirmată în antichitatea greacă, înainte de a fi impusă de Copernic (și este semnificativ că numele genialului grec nu a fost reținut decît în tratatele ample de istoria științei) și să socotim cîte secole au trecut pînă ce fizica aristotelică a ajuns subiectul de batjocură al autorilor dramatici! Faptul că interpretarea standard a mecanicii cuantice a semănat o insatisfacție filosofică de durată printre filosofi și fizicieni renumiți ne îndeamnă să nu renunțăm cu ușurință la gîndul că dezvoltările ulterioare ale fizicii ar putea da în cele din urmă dreptate lui Einstein. Un argument al acestei speranțe ar sta astăzi, din păcate, numai în faptul că poziția sa epistemologică transcendentală ar fi mai potrivită pentru ideea (clasică) de natură decît concepția școlii de la Copenhaga care instituie o reprezentare despre subiectul epistemic mai apropiată de cea valabilă în științele sociale (și, poate, numai acolo).

Dar toate acestea sînt numai presupoziții ale autorului recenziei de față nu ale autorului cărții. Dar sînt așa în mod semnificativ. Ele dovedesc că o formație profesională în cîmpul *Geisteswissenschaften* cum are autorul acestor rînduri conduce către tentația de a avansa ipoteze cu caracter sistematic-regulativ. În timp ce o formație profesională solidă în domeniul epistemologiei științelor naturii nu îi permite autorului (în afara celor arătate pînă acum) decît afirmația că disputele științifice care posedă o infrastructură filosofică nu pot fi decise decît de observarea dezvoltării științei pe termen lung, constatarea că teoriile în științele exacte nu se sustrag principiului istoricității și estimarea dificultăților de comunicare între savanți care împărtășesc presupoziții filosofice tacite deosebite. (De altfel, din analiza dificultăților de comunicare între savanți, autorul a știut să extragă multe din argumentele de greutate ale concepției sale).

Cum se vede, cartea lui Mircea Flonta este deosebit de interesantă, pasionantă chiar, nu numai pentru cei preocupați de istoria și filosofia fizicii; ea poate fi o bună „oglindă de control" și pentru cititorul condus de alte interese spre filosofie. De aceea, ea se recomandă pe bună dreptate a constitui și un succes de librărie.

În obiectiv :

GHEORGHE ENESCU

DICȚIONAR DE LOGICĂ

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ 1985, 382 p.

CONCEPTUL DE LOGICĂ ȘI CONCEPTELE LOGICII

DUMITRU GHEORGHIU

În condițiile în care nici limbajele speciale ale științelor nu sînt scutite de ambiguități și uneori de confuzii, datorate în bună parte decalajului dintre înnoirile terminologice și rapiditatea cu care acestea sînt asimilate (corect), s-a afirmat, pe bună dreptate, importanța însușirii vocabularului unei discipline, condiție necesară pentru cunoașterea sa sistematică, precum și rolul deosebit pe care îl au dicționarele speciale în instrucția științifică. Criteriile de apreciere a acestor lucrări ar putea lua în considerare, printre altele, completitudinea extensională (dacă și în ce măsură sînt acoperite toate domeniile științei considerate), completitudinea intensională (măsura în care au fost cuprinse problemele fundamentale) și raportul dintre claritatea și concizia expunerii. Recentul *Dicționar de logică* apărut sub semnătura de prestigiu a profesorului Gheorghe Enescu, răspunde în chip exemplar acestor deziderate. Continuare organică a lucrărilor anterioare ale autorului [1], *Dicționarul* „constituie un răspuns la necesitățile apărute ca urmare a procesului de logicizare a științelor, dar și la cerințele discursului pragmatic" (p. 5). Sînt abordate noțiuni și probleme de bază din toate capitolele *logicii formale (pure);* „a. Teoria definiției, b. Teoria clasificării, c. Silogistica, d. Teoria funcțiilor de adevăr (bivalente), e. Teoria predicatelor (inclusiv logica identității), f. Teoria claselor (a nu se confunda cu teoria mulțimilor), g. Teoria modalității, h. Teoria sistemelor logice. Metalogica" (p. 200—201) și din cele mai importante capitole ale *logicii aplicate* (l. deontică, l. preferinței, l. întrebărilor, l. probabilităților, l. temporală, l. polivalente, l. matematică în sens strict ș.a.), chestiuni matematice și filosofice legate de dezvoltarea logicii, articole de istoria logicii. Dacă expunerea sub formă de dicționar „permite o orientare rapidă în domeniul complex și vast al logicii contemporane" (p. 5), ordonarea tematică a articolelor înlesnește deslușirea concepției autorului despre obiectul, limbajul, metodele, problemele logicii și despre rolul ei în gîndirea comună și științifică. Dovedind o deosebită capacitate de sinteză, fără a face rabat clarității expunerii, lucrarea oferă condensate informaționale ce vizează: termeni tehnici cu accepții univoce în literatura de specialitate, expunerea sensurilor cu care circulă un termen sau altul urmată de „propuneri" de utilizare fundamentate pe analize pertinente ale problemelor, termeni care prilejuiesc autorului expuneri originale, clarificări și puneri la punct care înlătură unele confuzii, termeni tehnici care au făcut „carieră" în domeniu și care au fost consacrați de diferiți autori. În continuare vom încerca să subliniem o parte din ceea ce, în opinia noastră, formează „punctele nodale" ale concepției lui Gh. Enescu, așa cum sînt ele reflectate în *Dicționar.*

Logica stă sub semnul dublu al specificității în cadrul sistemului științelor și al universalității. Dacă „Universalitatea logicii rezultă din faptul că orice gîndire are o *formă*, orice gîndire se desfășoară sub forma de judecăți (propoziții în sens logic) și raționamente" (p. 18), specificitatea sa decurge din aceea că este *unica* disciplină care consideră gîndirea sub aspectul formei ca distinctă de conținut. În plus, *metoda logic-formală* „nu este o *metodă printre altele.* Toate celelalte metode au în substratul lor logica formală, chiar dacă nu sîntem totdeauna conștienți de acest lucru. (...) Dar logica formală nu presupune alte metode, în cel mai bun caz, ea este asociată cu reguli specifice domeniului sau este « încarnată » în asemenea reguli specifice" (p. 17—18). Înțelegerea corectă a acestor atribute este de natură a înlătura unele confuzii. De pildă, din punct de vedere al specificității se poate distinge clar între

[1] *Introducere în logica matematică*, București, Edit științifică, 1965,, *Logică și adevăr*, București, Edit. politică, 1967, *Logica simbolică*, București, Edit. științifică, 1971, *Filosofie și logică.* București, Edit. științifică, 1973, *Teoria sistemelor logice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, *Fundamentele logice ale gîndirii*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980.

teoria mulțimilor („studiază mulțimi, operații definite pe mulțimi și relații mulțimiste", p. 174) și *logica claselor* („logica legilor cu forme propoziționale de extensiune ($x \in K$, $K \subset L$)", p. 174), *teoria probabilităților* („studiul evenimentelor aleatoare", p. 362) și *logica probabilităților* („logica inferențelor cu propoziții de probabilitate", p. 190), *teoria relațiilor* („studiază relații și operații cu relații", p. 192) și *logica relațiilor* („logica legilor de raționare cu propoziții de relație", p. 192), în general între orice teorie de certă apartenență matematică și logica formelor propoziționale asociate teoriei respective. Tot astfel se poate replica celor ce bagatelizează unele cercetări de logică aplicată (pe baza faptului) că logica temporală, logica epistemică și logica teleologică, de exemplu, nu au nimic de-a face respectiv cu timpul *de facto*, cunoașterea și problemele finalității: logicile incriminate *nu-și propun* decît studierea judecăților în care apar coordonate temporale, caracterizări epistemice sau teleologice și nu subsumarea domeniilor enumerate. Aceasta nu exclude însă relevanța sub anumite aspecte a sistemelor logice menționate pentru investigarea obiectelor cu care se corelează. O consecință a interpretării greșite a raportului universalitate — specificitate este și tratarea limbajului natural cu metode semantice elaborate pe terenul limbajelor logico-matematice, pe baza ideii asemănării de structură între cele două tipuri de limbaje. Or, ne atrage atenția Gh. Enescu, „O eroare gravă pe care o comit unii lingviști constă în a voi să *includă* limbajul natural în tiparele înguste ale limbajelor logico-matematice. Evident, aceasta nu trebuie confundat cu studiul logic și matematic al limbajului natural. Pe de altă parte, acest studiu nu înseamnă că limbajul natural ar fi un sistem lingvistic de tipul indiferent cărui sistem logic sau matematic" (p. 170). Nu s-a sesizat că noțiunile de bază ale semanticii logice moderne (v. *Semantică logică*) sînt obținute prin *generalizare structurală* (v.) pornind de la concepte semantice utilizate în mod obișnuit, intuitiv. În legătură cu *Metoda extensiunii și intensiunii* (v.) autorul arată că „Termenii *extensiune* și *intensiune* i-au fost sugerați lui Carnap de logica obișnuită (exact de la termenii *clasă* și *proprietate*), dar el îi definește într-un mod esențialmente diferit, bazîndu-se pe *generalizarea structurală*" (p. 225). Explicitînd ideea, observăm că la Rudolf Carnap [2] această generalizare comportă două aspecte: i) extinderea conceptelor de *clasă* și *proprietate* la propoziții (declarative) și expresii individuale (constante individuale sau descripții) luate prin analogie cu predicatorii (constante predicative simple sau compuse); ii) depășirea nivelului accepțiilor cu care conceptele erau luate în tratatele de logică clasică, prin aplicarea unor formulări și operații cu valabilitate în cîmpul logicii formale asupra a ceea ce era anterior acceptat în semantica intuitivă. Aceasta îi permite să afirme, de exemplu, că extensiunea unei propoziții declarative este valoarea ei logică, ceea ce transpus la studiul limbajului natural este lipsit de sens. Analiza temeinică a universalității logicii guvernează și precizarea raporturilor dintre *contradicția dialectică* (v.) și *contradicția formală* (v.) și mai general a raporturilor dintre *dialectică* și *logica formală*. Contradicția dialectică a fost opusă *principiului logic al necontradicției* (v.), pe de o parte contestîndu-se legitimitatea procedurilor logic-formale prin confruntarea cu exigențele (reale sau presupuse ale) dialecticii, pe de altă parte echivalîndu-se modul de gîndire dialectic (în anumite interpretări și reformulări) cu nelogicul, confuzia. Gh. Enescu evidențiază însă că „Principiul (necontradicției — n. ns.) se opune *contradicției formale* și nu *contradicției dialectice*" (p. 287). Admiterea contradicției formale face indiscernabil adevărul de fals, atrăgînd „iraționalitatea, haosul în gîndire" (p. 18). Se subliniază că însuși modul de gîndire dialectic trebuie să fie necontradictoriu din punct de vedere logic. Prin conceptul de *pseudo-dialectică* este caracterizată poziția oponenților principiului necontradicției, dusă pînă la ultimele ei consecințe: „conform cu pseudo-dialectica, ar trebui ca după fiecare propoziție dintr-un context să urmeze negația acesteia" (p. 18), ceea ce nu se întîmplă nici la Hegel, nici la Marx, Engels și Lenin și nici la dialectizanții cu orice preț. Examinînd propozițiile „aparent contradictorii formal", de pildă: „orice corp este în același timp în mișcare și repaus (= nu este în mișcare)" (p. 55), Gh. Enescu arată că acestea sînt *propoziții deschise*. Numai prin precizarea *raporturilor diferite* sub care corpul este în mișcare, respectiv în repaus, putem acorda valoare logică propoziției, iar contradicția aparentă este suprimată [3]. Aici autorul pune în joc o *supoziție fundamentală a logicii formale;* „într-un context logic aserțiunile sînt luate în același timp și sub același raport (supoziție introdusă de Aristotel în formularea principiilor logicii)" (p. 200). Logica formală nu înlătură posibilitatea schimbării timpului sau raportului, dar această schimbare trebuie supervizată de legile logicii formale însele. „Orice schimbare a timpului sau raportului, arată autorul, trebuie să fie *explicită* și să se țină seama de consecințele care urmează de aci. Cele două condiții ale supoziției formează « coordonatele logicii formale »" *(ibidem)*. În concluzie, opozi-

[2] Vezi *Semnificație și necesitate*, Cluj, Edit. Dacia, 1972, trad. de Gh. Enescu și S. Vieru, în special cap. I: *Metoda extensiunii și intensiunii.*

[3] Similar se rezolvă și problemele puse de microfizică (v. *Logica microfizicii*). Formulări ca: „Substanța este în același timp corpusculară și ondulatorie (= necorpusculară) sînt propoziții deschise. Precizarea raportului înlătură contradicția aparentă.

ția dintre dialectică și logica formală este neîntemeiată. Dialectica respinge doar absolutizarea celor două coordonate [4], iar „Teoria contradicțiilor (dialectice — n. ns.) trebuie să fie ea însăși formal necontradictorie" (p. 55).

Consemnînd alte surse de interpretări eronate, Gh. Enescu acordă o atenție deosebită problemelor legate de apariția geometriilor neeuclidiene (v. *Geometrie neeuclidiană)*, de logicile polivalente și intenționism (v. *Logică polivalentă, Principiul terțului exclus)* și de așa-zisele „paradoxe ale implicației materiale" (v. *Paradoxele implicației materiale, Teoria funcțiilor de adevăr)*.

Geometriile neeuclidiene au părut a pune în discuție valabilitatea principiului necontradicției. Postulatul V al lui Euclid și postulatele cu care Lobacevski și Riemann îl înlocuiesc „par să *se nege reciproc*, adică am avea trei propoziții A, B, C, care se află în următoarele raporturi A = ¬B &¬C, B = ¬A & C, C = ¬A &¬B" (p. 138), dar totodată „fiecare din cele trei propoziții generează un sistem necontradictoriu (consistent) de consecințe" fiind deci simultan adevărate „în primul rînd, în sens logic, nu sînt contradictorii în consecințele lor" *(ibidem)*. Nu este vorba de încălcarea principiului necontradicției, precizează autorul, constatînd că s-a operat —, tacit, o trecere de la un nivel de abstractizare la altul: la nivel *pur formal* două expresii pot să se nege reciproc, dar ele pot deveni simultan adevărate *în interpretări diferite*. În cazul geometriilor neeuclidiene, expresii dotate inițial cu sens determinat au fost tratate pur formal, fiind ulterior interpretate în chip diferit. Tot de nivelele de abstracție este legată înțelegerea corectă a „paradoxelor implicației materiale", care apar prin trecerea ilicită de la *valorile logice* (v, f) la *propozițiile cu sens* adevărate sau false (p. 267). La nivelul propozițiilor cu sens celebrele formulări „paradoxale": „falsul implică orice", „adevărul decurge din orice", se transformă în „a) din propoziții false *se pot* deduce atît propoziții adevărate cît și propoziții false, b) propozițiile adevărate *se pot* deduce atît din propoziții adevărate cît și din propoziții false" (p. 267). Prin analiza ideii „se pot deduce" se înlătură caracterul paradoxal care este „rezultatul unei *aplicări neadecvate* a implicației materiale" *(ibidem)*. Prin urmare, fiecare nivel de abstractizare este guvernat de seturi diferite de supoziții, trecerea de la un nivel la altul făcîndu-se sub anumite restricții.

Ideea de *polivalență logică* a fost uneori considerată incompatibilă cu principiul terțului exclus. Relativ la această situație, Gh. Enescu prezintă următoarele contraargumente: logicile polivalente sînt incompatibile doar cu formulările care exprimă *„principiul bivalenței* („orice propoziție este adevărată sau falsă, a treia posibilitate este exlusă"); termenii „adevăr" și „fals" nu au aceeași semnificație în logica bivalentă și în logicile polivalente. „În logica polivalentă *adevărul* și *falsul* reprezintă *cele mai puternice nuanțări* (de ex.: « necesar adevărat », « necesar fals »)" (p. 208); principiul terțului exclus apare la nivel metateoretic, excluzînd posibilitatea ca o propoziție să aibă și să nu aibă în același timp și sub același raport o valoare anumită.

Autorul examinează sau semnalează și alte cazuri de restringere a intervenției principiului terțului exclus: intuiționismul (limitarea aplicării principiului la mulțimile finite), teoria mulțimilor vagi (în care formularea $\forall x\ (x \in K \vee x \notin K)$ cu $x \in U$, nu mai este valabilă, v. *Mulțime vagă;* problema a fost analizată detaliat în cartea autorului *Fundamentele logice ale gîndirii)*, teoria modalităților epistemice (în care terțul exclus are loc numai în forma $C(p) \vee \overline{C}(p)$ și nu în forma $C(p) \vee C(\overline{p})$, unde „C(p)" = „p este o cunoștință" = „p este o propoziție despre care știm că este adevărată, a fost verificată ca adevărată", v. *Cunoștință)*. În general, în legătură cu *principiile logicii* (v.) punctul de vedere al autorului, expus și în studii anterioare, relevă că pentru fiecare principiu se poate da o *clasă de formulări;* dacă unele formulări sînt suprimate din diferite perspective, aceasta nu echivalează cu infirmarea principiilor ci cu afirmarea dependenței lor de anumite *supoziții de valabilitate*. Deoarece în formulările cele mai generale principiile apar la diferite nivele, „caracterul lor privilegiat nu poate fi pus la îndoială și, prin urmare, ele merită în continuare denumirea de principii" (p. 283).

Sublinierea calității de *Organon* a logicii formale, evidențierea legăturilor sale cu *structura raționalității umane*, precizarea finalităților aplicative și metodologice ale logicii sînt elemente ce formează un alt „pilon" al concepției autorului. În *Dicționar* Gh. Enescu insistă explicit asupra acestor chestiuni prin prisma aplicațiilor, limbajelor și metodelor logicii (v. *Aplicație a logicii, Limbaj natural, Limbaj simbolic, Logică formală, Formalizare)* și implicit prin prezentarea și examinarea unor erori de logică „extrem de instructive pentru gîndirea curentă" (p. 5), prin preocuparea de a asocia „schemelor logice formulări naturale în limbaj obișnuit" *(ibidem)*, prin reluarea și adîncirea unor probleme abordate în *Fundamentele logice ale gîndirii* (v. *Clasificare, Definire, Definiție* și articolele conexe, *Criteriu, Criteriu de clasificare,* articolele dedicate metodelor inductive, *Noțiune* și articolele conexe, *Raționament, Regulile clasificării, Regulile definiției* ș.a.). Este denunțat „pericolul ruperii *gîndirii logice con-*

[4] Vezi și *Dialectică și metafizică în problema abstracțiilor,* în Gheorghe Enescu, *Filozofie și logică,* p. 105 — 108.

ceptuale de *manipularea formalistă a simbolurilor*" (p. 17), sursă a „combinatoricii sterile" ce poate crea aparența profunzimii datorită „ermetismului" formulelor. Gîndirea conceptuală, ni se atrage atenția, este (trebuie să fie) punctul de plecare și de sosire al travaliului formal, impunîndu-se necesitatea permanentei comunicări între limbajul natural, vehicul al gîndirii comune și al unei părți a gîndirii științifice și limbajele logico-matematice. La nivel aplicativ se subliniază că „Cea mai largă aplicație a logicii este la *îndrumarea gîndirii* în vederea *gîndirii corecte*, adică gîndire *clară, precisă, ordonată, consistentă* (= necontradictorie), *coerentă* și *întemeiată*" (p. 16). La nivel metodologic reținem că *formalizarea* trebuie supusă unei triple exigențe: dacă procedura este corectă, dacă produsele sale *(sistemele formale)* sînt interpretabile ca adevărate și, în sfîrșit, eficiente. Se oferă astfel o replică viguroasă celor care au privit logica formală ca pe o construcție sui-generis și i-au contestat legăturile cu fundamentele gîndirii.

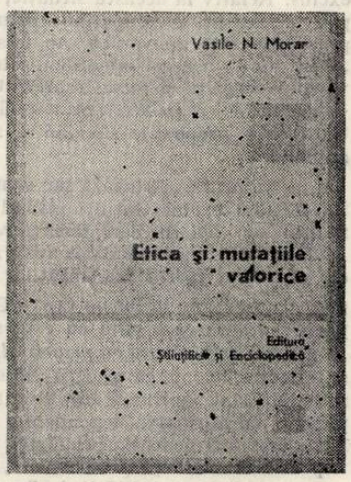
Strategia de alcătuire a acestei prezentări ne-a făcut să trecem peste o serie de alte teme și articole interesante, tot atîtea surse de satisfacție intelectuală pentru cel ce se apleacă asupra valoroasei lucrări a profesorului Gheorghe Enescu. Nu putem să nu menționăm măcar unele probleme cum ar fi: relevanța analizei logice pentru etică și drept (v. *Mincinos, Pseudoparadoxul „mincinosului", Sincer)*, rezolvarea pertinentă a raportului dintre *semnificația cognitivă* (v.) și *semnificația denominativă* (v. *Semnificație)*, examinarea categoriei conceptuale *noțiune* (v.), investigarea logico-filosofică a conexiunii *universal (general)-individual* (v. *Doctrina universalelor, Gen, Idealizare)*. Nădăjduim însă că cele cîteva accente puse pe un subiect sau altul vor convinge asupra calităților remarcabile ale *Dicționarului de logică*, instrument de lucru indispensabil atît pentru specialist, cît și pentru cel ce se apropie de arcanele logicii cu dorința de a-și perfecționa abilitatea de a formula și utiliza corect judecăți și raționamente, de a defini, clasifica și argumenta.

În obiectiv:

VASILE N. MORAR

ETICA ȘI MUTAȚIILE VALORICE

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1984, 239 p.



DINAMICA TRANSPARENȚEI

EMIL MOROIANU

„...există atît o normativitate constituită, cît și o normativitate constituantă, atît o funcție reală a acestora, cît și una aparentă, atît continuități, cît și discontinuități între ceea ce exprimă ca ideal sistemele normative și ceea ce ele imprimă real-efectiv conștiinței și comportamentului uman" (p. 6). Această *thesis* a lui Vasile N. Morar constituie subiectul unei construcții pline de finețe implicînd numeroase — direct sau în subtext — contrasubiecte. O construcție polifonică, în care registrul istoric și cel al devenirii prezente a valorilor,

sensul mutațiilor în raport cu o anume structură tipologică a normativității morale, tendențialul și disponibilitatea subiectivă, transparența și instituirea valorilor și normelor morale își propun referințe și punți de contact, se solicită reciproc în argumentare.

Dacă normativitatea morală este un fel de manifestare și de cuantificare a „organizării raționale a activității umane" (p. 7), ea desigur poate varia în interiorul unui anume tip de permisivitate-recomandare, dar este supusă unei destructurări prin trecerea reală la o altă unitate de măsură a vieții morale, operează — în această nouă condiție — o adevărată „mutație valorică", semnificînd, simultan, trecerea într-un alt „tip" de moralitate, un salt așadar calitativ la un nivel de schemă clasificatoare a comunităților istorice, dar și o lărgire a raționalității mesajului moral, o amploare și concentrare a normelor generatoare de libertate morală, o prezență mai activă a valorilor restrictive în raport cu inhibițiile sociale de diverse grade. Transparența — definibilă și prin compatibilitatea dintre „întregul proces al vieții sociale și totalitatea însușirilor, caracteristicilor proceselor vieții de relație, prin intermediul cărora omul găsește în semenii săi înșiși, în existența lor întocmai-astfel, întemeieri, motivări, confirmări, într-un cuvînt, sensuri pentru viețuire și convietuire" (p. 127)— apare ca un concept operant mai ales în spațiul moralității noii societăți, sondînd astfel optimizarea relațiilor interindividuale tocmai din perspectiva unei noi situații istorice: *„trăirea și conștientizarea condiției morale comune"* (p. 134). În planul general al normativității, o asemenea deschidere reamintește motivul primar al temei: dualitatea interdicție (structurantă în doctrinele etice și în moralitatea presocialistă) — recomandabil-permisiv (structură a unor norme în principal deschise spre resemnificarea „utilului", sistem așadar constructiv și stimulativ), „deplasarea istorică", „al cărui ax director îl constituie raportul de *conjuncție necesară* dintre ceea ce valorile și principiile asociate exprimă explicit prin limbaj neechivoc și ceea ce ele vizează și realizează în mod efectiv în intimitatea densă, fluidă a instanțelor vieții" (p. 50).

În tot acest joc dialectic al realității și idealității morale se anunță tema — plină de farmec teoretic, angajată spre ulterioare (poate) cercetări (o sociologie a moralei într-o astfel de zonă a devenirii) — cîmpurilor „prenormative sau în curs de normativizare, admițînd totodată creșterea orizonturilor de semnificare și influențare a moralei, dincolo de limitele anterior stabilite" (p. 55), depășindu-se astfel modelele inerțiale și retrospective (istoricește depășite, am adăuga, dar cu valențe, inegale poate în raport cu structuri socioprofesionale și categorii de vîrstă, încă în contemporaneitatea noastră, împunînd constituirea „transcendenței morale", dar tocmai prin aceasta reliefînd negativitatea lor, în acest patos al efortului general spre transcendență).

Prospectiv-retroactiv se constituie astfel ca subtemă a discursului moral, polarizînd cîmpurile normativității (înseși tipurile de normativitate), transformînd căutările asupra triadei limitativ-restrictiv-libertate, regîndirea valorilor morale în acest context, din perspectiva spiritului revoluționar, consemnînd faptul că „accentul în noua societate nu se mai pune prioritar (sau exclusiv pe procesul de *acceptare* și *asimilare* a principiilor și normelor, ci mai ales pe *calitatea* activității de normare" (p. 58). Deosebită, îmbogățită astfel ca argumentare, se degajă de aici concluzia: „Întîiul sens se asociază preponderent cu o libertate doar *recunoscută pasiv*, în timp ce cel de-al doilea se asociază cu o libertate *asumată responsabil, critic* și autocritic" (p. 58). Este condiția dealtfel a unei legitimări a noii normativități tocmai prin specificitățile instituirilor teleologice în cîmpul moralei în condițiile societății noastre socialiste multilateral dezvoltate.

Dar tocmai o astfel de „mișcare liberă" a moralului, cîmp valoric concentrat spre om — și astfel realizîndu-se, metamorfozat, ideea atît de scumpă umaniștilor, cea a ierarhizării valorice a întregii realități sociale în jurul omului —, renaște, de astădată dintr-o „zare" (cum ar spune Blaga) saturată sub raportul științificității, interesul pentru așa-zisa valoare primară: sănătatea. Este deplina încredințare a lui Vasile N. Morar (dovadă desele întîrzieri și cu alte prilejuri asupra acestui contrasubiect, ca și asupra dragostei și prieteniei), pe care reușește să o impună atenției tocmai prin importanța acordată unei ontologii a moralului. Valoarea morală a sănătății — fie ca viabilitate, fie ca vitalitate-tonus — apare și va însoți, aluziv, discret, întreaga și ulterioara temă a transcendenței, a etosului noii generații (puțin grăbită trecerea, ni se pare, asupra unui motiv caracterizabil nu doar sau nu prin orice mod de integrare morală, ci și printr-o particulară înnoire a cîmpului moral al generațiilor vîrstnice și mijlocii, chiar dacă, pe segmente, disfuncțională și contradictorie), a dialecticii scop-mijloc în cadrul moralității, probleme actuale în educația morală. Intenționat închidem enumerarea registrelor urcătoare ale temei aici, căci „probleme actuale în educația morală" — de astă dată, autorul, prudent față de tensiunea construcției, prefațînd mai degrabă o posibilă viitoare reîntoarcere — ezită între cognitiv și recomandabil, propunînd un punctaj pentru o meditație mai largă și sugerînd o strategie fundată în principal pe funcția constructivă a normei morale. Nu este însă un final apoteotic al discursului — ceea ce merită a fi apreciat —, decelîndu-se și aici atent între „asimilare" (reproductivă), ceea ce poate implica parazitarul, demagogicul formei în raport cu conținutul valoric al normei, și solidaritatea dintre *„valorile afirmate și*

cele realizate, între conținutul real al normelor și trecerea acestora în comportamentul manifest..." (p. 211).

Semnalăm și o substanțială bibliografie în finele lucrării, ce se prezintă și ca un auxiliar prețios al tuturor discuțiilor puse sau propuse lectorilor cărții.

Etica și mutațiile valorice se poate citi din multiple puncte de vedere, de aici și posibile apropieri sau distanțări, concluzii sau noi itinerarii în cercetarea de domeniu. Chiar dacă autorul discută în termenii, cum sîntem avertizați, unei probleme bine delimitate — o tipologie a normativității morale —, *thesis*-ul radiază spre alte probleme și problematici ale existenței morale, Vasile N. Morar situîndu-și analiza (o aparentă arie restrînsă) în centrul unor dezbateri deosebit de actuale și cu multiple rezonanțe și sugestii pentru o strategie a ceea ce este sau trebuie să fie frumos și demn în om. Este ceea ce, mai ales, o recomandă unui public larg, dincolo de interesul pentru tema în sine a celor preocupați de domeniu.

În obiectiv :

ISTORIA FILOZOFIEI MODERNE
ȘI CONTEMPORANE, I

De la Renaștere la epoca „luminilor"

Coordonatori: Gh. Al. Cazan, Simion Ghiță,
Gh. Vlăduțescu

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI R.S.R., 1984, 575 p.

O SINTEZĂ RECENTĂ ASUPRA FILOSOFIEI MODERNE

FLORIN DRUȚA

Actualul stadiu din evoluția filosofiei și a gîndirii filosofice a pus în evidență necesitatea elaborării, pentru cultura filosofică românească, a unor sinteze care să cuprindă marile momente din interiorul acesteia, racordarea lor la valorile perene ale culturii mondiale. Unui asemenea deziderat răspunde *Tratatul de istoria filozofiei moderne* (al cărui prim volum recent apărut îl supunem analizei) care în intenția autorilor își propune să înfățișeze, pe fondul mai larg al istoriei culturii, „evoluția cugetării moderne și contemporane, să pună în lumină specificul acestei evoluții, modalitățile principale de gîndire care s-au afirmat și confruntat în aceste perioade, momentele prin care s-au înscris pagini memorabile în progresul valorilor și ale umanului în cultura universală" (p. 9). Corelînd explicația cu valorizarea, avînd la bază metodologia materialismului dialectic și istoric, autorii și-au propus să urmărească atît implicarea ideilor filosofice în spațiul larg al culturii cît și dependența lor de sistemul social care le-a generat. Se deschid astfel noi perspective de interpretare, lucrarea reușind o prezentare de ansamblu a raportului dintre continuitate și discontinuitate în filosofia modernă, oferindu-ne un model de analiză logică și istorică pe linia celor mai bune tradiții ale genului.

În mod firesc, autorii primului volum al *Tratatului* acordă o atenție deosebită fenomenului complex al Renașterii, fenomen care din punct de vedere cultural deschide noi orizonturi spiritualității europene realizînd o profundă înnoire a acesteia. Dimensiunea filosofică a umanismului renascentist scoate în evidență sentimentul de putere pe care omul îl are asupra naturii, sentiment dublat de o gîndire rațională, optimistă, dornică de a cunoaște și utiliza forțele naturii în folosul său. Acest sentiment se concretizează la nivel filosofic în două opere de mare rezonanță culturală aparținînd lui Francis Bacon și René Descartes: *Noul Organon* și respectiv *Discurs asupra metodei*. Odată cu această gîndire rațională ce înlătură treptat filosofia de factură medievală punînd în evidență desuetudinea silogismelor de tip dogmatic, apare tot mai evident credința în valoarea *individualității omenești*. Cultivarea acestei individualități este atît de prezentă în Renaștere încît Iacob Burkhardt, unul din istoricii acestei perioade, a considerat-o elementul ei determinant. Filosofului acestei perioade este „ingenio libero" (după cum se numea pe sine Leonardo da Vinci) avînd convingerea că gîndirea lui ascultă numai de două determinații:: *de experiența controlabilă* (nu de dogmă) și de *legile gîndirii* ce nu se sprijină în demersurile ei pe revelația mistică ci pe inteligența naturală a omului care-i dă dreptul la libera cugetare. Aceasta este o direcție de gîndire ce începe cu Nicolaus Cusanus și sfîrșește (prin numeroase sinuozități) cu ultimul mare gînditor al perioadei moderne — Hegel. Așa cum precizează autorii *Tratatului*, Renașterea „este o parte integrantă a noii istorii, moderne, căci prin marile sale valori, ea n-a rămas, n-a putut să rămînă ca o indecisă epocă de trecere, ci a intrat în substanța spiritualității moderne" (p. 25).

Un loc important în cadrul analizelor făcute epocii moderne este acordat lui F r a n c i s B a c o n și D e s c a r t e s. Nu întîmplător, deoarece cei doi gînditori reprezintă ruptura cea mai hotărîtă cu scolastica, elaborînd o optimistă teorie asupra cunoașterii, respingînd filosofia evului mediu ce avea ca punct de plecare dogma, concepînd existența ca materie dotată cu veșnică mișcare. Se subliniază pe bună dreptate faptul că gînditorul englez „a luat-o cu mult înaintea secolelor făcînd din gnoseologie o disciplină de cercetare științifică deschisă. Împotriva raționalismului speculativ, el a arătat că, înainte de a i se da ascultarea care altminteri i se cuvine, intelectul trebuie riguros curățat de viciile și de erorile sale și confruntat răbdător cu datele experienței" (p. 267). Acest veritabil „părinte al filosofiei moderne" a fixat filosofiei două esențiale obiective ce se întrepătrund: munca de curățire a spiritului omenesc de prejudecățile ce-i întunecă privirea și căutarea metodei pe care trebuie s-o urmeze inteligența în investigarea naturii. În acest context problematic, Bacon a formulat celebra „teorie a idolilor" precum și logica inductivă opusă logicii scolastice. Tratatul scoate în evidență faptul că la vremea lor, regulile baconiene ale inducției, așa cum sînt ele expuse în *Noul Organon*, au reprezentat un riguros apel adresat oamenilor de știință și filosofilor la mai mult respect față de experiență, la întemeierea filosofiei pe rezultatele științelor.

Problemele de metodă în filosofia modernă (cărora autorii *Tratatului* le acordă o binemeritată atenție) sînt continuate de către Descartes. „Nu-i suficient să ai spiritul bun, principalul este să-l aplici bine" — spunea filosoful francez. Este vorba de o metodă întemeiată pe rațiune. Conștient de funcția ordonatoare a rațiunii, Descartes elaborează o metafizică nouă al cărei ideal este rigoarea matematică, introducînd în filosofia amenințată de eclectism și dogmatism, ordinea și unitatea sistematică. Mai mult decît atît, Descartes a conceput ca inteligibile, ca raționale, ca necesare, raporturi pe care gînditorii premergători le considerau pur empirice (deci nu necesare) și iraționale. Descartes ne-a învățat să punem în relație de necesitate concepte, lucruri pe care filosofii anteriori le considerau absolut exterioare unul altuia și între care ei nu vedeau cu putință nici un fel de raport inteligibil. Aristotel a subliniat faptul că a cunoaște este echivalent cu a subsuma particularul generalului, cu a deduce din acesta din urmă pe cel dintîi. A înțelege, a gîndi, a cunoaște — spune Descartes — înseamnă nu numai a subsuma, ci și *a sintetiza*, adică a descoperi relații de uniune necesară între lucrurile separate, între două sau mai multe noțiuni care pot fi concepute ca absolut distincte. Capitolul dedicat lui Descartes scoate în evidență faptul că filosofia cartesiană a adus cu sine o îmbogățire a conceptului de „rațiune". Semnificativa încercare a lui Hegel de a surprinde „universalul-concret" are ca punct de plecare și modificările pe care noțiunea de inteligibil le-a primit în filosofia carteziană.

Finalul volumului este dedicat în bună parte filosofiei engleze. Considerînd filosofia lui J o h n L o c k e ca un moment de referință în filosofia modernă autorii *Tratatului* surprind oscilațiile acestuia între materialism și idealism (Engels îl considera pe Locke „fiul compromisului de clasă de la 1688"). Datorită acestor oscilații concepția lui Locke a fost preluată critic în secolul XVIII atît de materialiștii francezi, cît și de gînditorii care în Anglia exprimau trecerea burgheziei pe o poziție retrogradă, dînd empirismului o colaratură net idealistă: Berkeley și Hume. „Suprimarea distincției dintre realitatea corporală și realitatea senzorială, subiectivizarea lumii corporale sînt subordonate, în sistemul de gîndire al lui Berkeley, înfăptuirii scopului său principal: justificarea teismului într-o manieră nouă, mai coerentă și mai convingătoare. Încercarea sa de a demonstra existența divinității se întemeiază direct pe

punerea în dependență a obiectelor corporale de spirit sau suflet" (p. 466). Alături de Berkeley, Hume elaborează o variantă a idealismului subiectiv sceptic și agnostic, în care este contestată posibilitatea de a da un răspuns la întrebarea dacă există o realitate în afara omului și independent de el. Hume apreciază că ideea materialității lumii este lipsită de orice justificare rațională bazîndu-se pe o credință naivă, ilegitimă. Este pe larg analizată ideea potrivit căreia „despre lucruri exterioare Hume vorbește numai pentru a arăta că argumentele prin care se susține existența lor sînt nevalide" (p. 491). Argumentarea lui Hume prin care neagă existența obiectivă a cauzalității — în pofida meritelor pe linia „problematizării" și sesizării dificultăților teoretice (ceea ce l-a determinat pe Kant să afirme că Hume „l-a trezit din somnul dogmatic") — se îndreaptă împotriva principiului materialist enunțat de Spinoza, după care „natura materială este propria ei cauză". Sistemul lui Hume reprezintă o încercare de a trage din empirism și din negarea valorii de reflectare a ideilor generale concluzii idealist-subiective extreme; de aceea idealismul subiectiv contemporan de factură pozitivistă îl consideră pe Hume drept principal precursor.

În ansamblu, volumul poate fi salutat cu satisfacție de toți cei interesați de istoria filosofiei. El informează cu deosebită competență asupra începuturilor filosofiei moderne și a dinamicii acesteia, asupra modului în care ea a pus probleme și a inițiat răspunsuri. Autorii au reușit în mod convingător să realizeze o sinteză nu numai despre *ce* a gîndit umanitatea în perioada modernă ci mai ales asupra *modului* în care acesta și-a făurit treptat un nou concept de rațiune înțeles ca o continuă depășire a „iraționalului".

În obiectiv :

CONSTANTIN ANTONIADE

OPERE. Studii selectate, prefață, notă asupra ediției, note și comentarii de Ion Mihail Popescu

BUCUREȘTI, EDITURA EMINESCU, 1985, 745 p.

Participă :

ALEXANDRU BOBOC
GHEORGHE VLĂDUȚESCU

DE LA UN „REALISM" CONTEMPORAN LA KANT

ALEXANDRU BOBOC

Apărută în „Biblioteca de filosofie a culturii românești", colecție ce și-a dobîndit deja un prestigiu în valorificarea tradițiilor culturii, selecția de studii din opera lui C.Antoniade prilejuiește cititorului întîlnirea cu un capitol mai puțin cunoscut al istoriei școlii filosofice românești moderne.

Așa cum subliniază judicios autorul selecției și îngrijitorul ediției, Constantin Antoniade „și-a exteriorizat atitudini, comportamente și convingeri care alcătuiesc laolaltă portretul unui erudit", care „a îmbinat, în mod original, cultura clasică și experiența bogată cu rațiunea critică și cu sentimentul însoțit de o mare doză de luciditate" (p. VII).

Antoniade însuși are conștiința complexității și a diversității interferențelor în afirmarea și personalizarea operelor și culturilor. „Trebuie — mărturisește el în studiul asupra lui Bergson — să ne ferim de originalitatea care voiește să rupă cu totul și care pretinde să fie un început absolut, într-un domeniu cum e cugetarea omenească, în care trecutul ei nu este un lucru mort care trebuie dat la o parte. În domeniul spiritual sînt valori care se conservă și care

trăiesc, sub forme noi, ce e drept cu sporiri veşnic crescînd, în toate produsele culturii... Originalităţile care pretind a începe ere noi în cugetare, fără a ţine seama de trecut, care se dau drept începuturi absolute, sînt menite « pieirii »" (p. 340).

Tocmai în acest spirit, *Iluziunea realistă* este concepută, aşa cum o arată subtitlul *(Încercare de critică filosofică)*, drept o pledoarie pentru valoarea tradiţiei, urmărind îndeosebi *„felul cum s-a pus problema realului în urma celui mai mare eveniment filosofic al timpurilor moderne, apariţiunea filosofiei critice a lui Kant"* (p. 5). De fapt, cu toate valenţele fenomenist-pozitiviste sau cele ce l-ar propune ca „un reprezentant de seamă al *realismului dialectic românesc* din prima jumătate a secolului XX" (teza lui I. M. Popescu, p. XV), Antoniade manifestă o atitudine antiidealistă străbătută de optimism teoretico-gnoseologic: „Oricum am concepe existenţa totală — scrie el (ca frază de încheiere la *Iluziunea realistă)* — avem însă siguranţa că ne-am liberat de spectrul substanţei, lucrului în sine, incunoştibilului. Realitatea este cunoştibilă; dacă nu cunoaştem încă totalitatea existenţei, aceasta este din cauză că cunoştinţa este legată de forma timpului, este succesivă. Necunoscutul e încă imens împrejurul nostru, însă cunoştinţa îl reduce din ce în ce. Dacă existenţa este prin esenţa ei cunoştibilă, dacă conştiinţa este unul din termenii oricărei existenţe, Realul, departe de a ni se înfăţişa ca un mister şi ca o spaimă, trebuie să fie pentru noi o făgăduinţă şi o nădejde" (p. 111). Privite din „punctul de vedere al cunoştinţei" (singurul de la care trebuie să se pornească într-o cercetare filosofică), „realismul" şi „idealismul" ne apar „ca victimele iluziunii pe care o numim realistă. Căci luate în puritatea lor, fără alte amestecuri, atît idealismul cît şi realismul nu fac decît să spargă unitatea reprezentării şi să prezinte ca entităţi independente elementele care o compun; idealismul obiectivînd reprezentativul şi luîndu-l ca un subiect absolut, realismul obiectivînd reprezentatul şi luîndu-l ca un obiect absolut, pe cînd în cunoştinţă nu ni se prezintă niciodată un reprezentativ în sine, adică un act de conştiinţă absolut, nici un reprezentat în sine, adică un conţinut de conştiinţă absolut, ci totdeauna un subiect empiric într-o indisolubilă legătură cu un obiect empiric" (p. 5). „Împăcarea" celor două soluţii extreme este văzută „pe terenul unei teorii normale a cunoştinţei, care să pornească de la faptele de conştiinţă — singurele despre care avem o certitudine imediată — aşa cum ne sînt date, şi care să fie ferită de orice ipoteză metafizică" (p. 5).

Desigur, sînt posibile aci diverse interpretări: „antimetafizică" de tip pozitivist, adică refuzul ontologiei; „metafizică" (ontologistă) de tip antipozitivist, dialectic ş.a. Întrucît Antoniade porneşte de la deschiderea kantiană, care nu este o soluţie (sau: nu în primul rînd o soluţie), ci o problematizare, respingerea „realismului" şi „idealismului" priveşte idealismul subiectiv şi realismul necritic (Kant i-ar fi spus „dogmatic"), nu exclude nici orice realism (chiar „dialectic", în sensul propus de I.M.P.) dar nici orice idealism şi, ca atare, *Iluziunea realistă* justifică şi un pozitivism (e adevărat, critic!) şi pune din nou necesitatea clarificării cu privire la „realism" în filosofie. Căci nu există aci nici un realism „sans rivage!"

În alţi termeni, elaborarea lui Antoniade devine inteligibilă abia în contextul mişcării „realiste" (extrem de complexe, mergînd pînă la formule ale idealismului subiectiv!) din secolul XX, mişcare puţin studiată în contextul propunerii critice a contribuţiilor lui Antoniade. Apreciind ţinuta teoretică, erudiţia prefeţei şi a notelor, comentariilor lui I. M. Popescu, măsura în care l-a încadrat pe Antoniade în gîndirea contemporană, sugerăm astfel posibilitatea unui alt demers interpretativ, a cărui utilitate se vădeşte mai ales în modul de a ocoli aprecierile prin „sau-sau" şi pune problema unei regîndiri a rolului şi acţiunii operei lui Kant în cugetarea românească.

În cazul lui Antoniade (ca şi al altor gînditori români, de altfel), filomul criticist este activ prin formaţia (educaţia) lor teoretico-culturală chiar atunci cînd exprimă alte opţiuni filosofice. Este ceea ce arată şi studiul *Imperialismul culturii germane*, în care autorul manifestă plenar o conştiinţă critică, distingînd fenomenul „exaltării germanismului" de valorile culturii germane, care nu-s „germane" ci valori! Şi aci un crez cu adevărat umanist: „Adevărata cultură superioară — scrie Antoniade — lucrează prin propriul ei prestigiu şi nici francezii nici englezii nu s-au gîndit să francizeze sau să anglizeze lumea. Fiecare popor era mulţumit să-şi trăiască viaţa lui, în cultura pe care a moştenit-o de la strămoşi, cu singura ambiţie de a o adînci, de a o amplifica după spiritul şi trebuinţele lui!..." (p. 374).

Interesul acestei intervenţii fiind legat în principal de ridicarea cîtorva probleme de interpretare a *Iluziunii realiste*, de sugerarea ideii mentalităţii şi atmosferei criticiste a studiilor sistematice, de istorie a filosofiei şi de istorie a culturii ale lui Antoniade nu trecem aci la chestiuni ce privesc opera în ansamblu. Meritul de necontestat al acestei ediţii critice a operei lui Antoniade rămîne acela de a fi propus, în contextul actual al culturii noastre, o pagină memorabilă din istoria configurării ei ideatice cu adevărat moderne.

UN FILOSOF MINOR

GH. VLĂDUȚESCU

Constantin Antoniade este un filosof minor. Ceea ce nu vrea să spună că și fără valoare. Aici, ca și în filosofia culturii, „termenii aceștia" numesc sau trebuie să numească, pentru a zice ca Blaga, „mai curînd fapte distincte prin natura lor, decît o gradație care ar implica o judecată de apreciere". Sau, mai exact, în această ordine, *minor* și *major* stau pentru universuri, în sine la fel de „viabile", numai că la altă scară. Constantin Antoniade, în consecință, dacă este un filosof minor, în deosebire bunăoară, de Rădulescu-Motru, faptul nu ține, la el, de lipsa de valori ori de valoarea foarte scăzută, iar la celălalt, dimpotrivă, de o însemnătate totală. „Maniheismul", păgubitor în cazul unei singure opere (partea bună, partea rea) este încă mai mult cînd se aplică unei succesiuni, unui sistem. Dar, totodată, la fel de păgubitoare este și cealaltă perspectivă din care, pentru că nu se diferențiază valorile, relieful unei culturi piere și totul cade într-o... plictiseală enormă.

„Sistemul istoriei" însă presupune o arhitectonică. Ignorarea acesteia înseamnă refuzul istoriei esențiale și deci căderea în narativismul plat și în cronologismul nesemnificativ. Și atunci ce rost mai are actul istoriografic ?

Nu încape îndoială că o istorie narativistă a filosofiei este un eșec, ea pierzînd conceptul *filosofic* ca și pe acela al *istoriei* filosofiei.

Nedeslipindu-se de eveniment, dar de acesta în aparența iar nu în esența lui, istoria narativistă, tocmai prin ceea ce supralicitează, abdică de la istorie și istoricitate. Supunerea la obiect din care face principala regulă a metodei nu este, în cele din urmă, decît un refuz al obiectului de îndată ce acesta este redus la o formă exterioară.

În acest fel, deci cu mijloacele și din perspectiva unei istorii narativiste și istoriciste, adică ale unei istorii care privește evenimentul ca și închis în „forma" lui, care nu deslușește o semnificație de „durată lungă", pentru a folosi, chiar dacă puțin modificat, conceptul central al „noii istorii" braudeliene, în sfîrșit ale unei istorii redusă la succesiunea simplă parcă mecanică a unor fapte, ca niște monade, comunicarea și deci istoricitatea își pierd sensul. Ceea ce înseamnă că în ordine esențială, cel puțin, continuitatea nu mai poate fi legitimată.

O asemenea istorie, narativistă, deși cu fapte reale și de interes incontestabil, cu importanță majoră în reconstrucția istorică nu va fi o istorie esențială, o istorie ca sistem, adică. Și aceasta, paradoxal, datorită tocmai an-istoricității sale, fiindcă, orice s-ar spune, istoricismul facticist-cronologist nu înseamnă istoricitate. Într-o asemenea istorie nu se poate stabili identitatea lui *a fi mai înainte istoric* și *a fi mai înainte în ordine logică* sau, în alte cuvinte, între *istorie ca sistem* și *sistem ca istorie*.

Faptele cu care ea lucrează, fapte istorice și ele, nu sînt fapte istorice deschise care își sporesc semnificația cu devenirea noastră filosofică. Ele sînt într-o perpetuă identitate de sine, ele nu spun epocilor următoare mai mult decît timpului lor. Ba, dimpotrivă, ele spun din ce în ce mai puțin.

Dar existența în sine, de lucru în sine, a faptului istoric este o iluzie a istoriei narativiste și (sau) istoriciste.

Așa fiind, conceptul faptului istoric cu care ea lucrează va fi neoperațional, pierzînd, oricît ar părea de ciudat, tocmai ceea ce pare să conțină pînă la saturație: obiectivitatea. În aparență, deci, șansa obiectivității i-ar aparține cu deosebire prin aplicarea la faptul istoric în sine, la faptul în existența lui determinată. În realitate însă, dacă se poate spune așa, obiectivitatea *nu este*, ci *devine*. Obiectivitatea lor este ea însăși o problemă de istorie. Aceasta vrea să spună că istoria nu este numai creație de noi valori (fapte), ci și o continuă re-creație a celor produse deja. În urmare, faptele există tot mai mult, adică mai esențial dincolo de timpul lor. La limită, cu cît sînt mai depărtate de acesta, cu atît au mai multă obiectivitate și mai mult adevăr. De aceea, zicînd după Paul Veyne *(Comment on écrit l'histoire)*, faptele istorice, acelea care pentru noi sînt fapte istorice, în sine nu există, ele fiind mai mult „o problemă de punct de vedere".

Subiectivism?

Da, dacă „punctul de vedere" este al unui observator abstract, an-istoric, paradoxal, tocmai prin iluzia supunerii la faptul în sine. Nu, însă, dacă obiectivitatea faptului este socotită ea însăși o problemă de istorie, adică de continuă re-creație valorică.

În acest caz, „punctul de vedere" (punctul de vedere al prezentului, dar al unui prezent ca instanță mereu relativă) înseamnă deschiderea necesară către înțelegerea faptului istoric în sistem și către sistem prin fapte. Așadar, către adevăr în istorie, care „pentru omul lipsit de prejudecăți... va rămîne întotdeauna un cuvînt mare și va face să-i bată inima" (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, p. 125).

Or, acest sistem trebuie avut în vedere. Alături de altele, distincția major-minor vine tocmai să ajute la reconstituirea acestui sistem. Deci vine să participe la recunoașterea faptelor (elementelor) sistemului în funcție de puterea lor de cuprindere și de reconstrucție. Căci, încă o dată, altul este universul filosofiei lui Rădulescu-Motru și altul cel al lui Antoniade.

Cu valoare în epocă și nu numai, pentru a mai exemplifica, și C. Leonardescu, ne apare ca un filosof minor în timp ce Maiorescu, un filosof major. Ion Petrovici, apoi, nu avea să decupeze un orizont de cuprinderea celui al lui Mircea Florian, nici Negulescu asemenea celui al lui Blaga.

Editarea cîtorva din scrierile lui Antoniade era, nu încape îndoială, necesară. I. M. Popescu, deci, a făcut un gest nu numai justițiar ci și unul cu semnificație culturală memorabilă. Antoniade trebuia reeditat; o „integrală" ar fi binevenită. (Cînd, în treacăt fie spus, filosofii vor întreprinde asemenea istoricilor literari editarea critică a operelor complete ale înaintașilor?).

Antoniade prin urmare trebuie adus în actualitate, trebuie publicat și odată publicat trebuie citit, chiar dacă *Iluziunea realistă*, principala sa operă filosofică, nu ne dă măsura „unui mare gînditor", cum îl socotește I. M. Popescu. Nici *Iluziunea...*, nici *Filosofia lui Henri Bergson*, nici *Thomas Carlyle*, nici una din scrierile filosofice incluse în acest volum, așadar, nu-l trece pe Antoniade în istoria mare a gîndirii românești. Dar nici una nu cade din istoria gîndirii, căci nici una nu este un eșec. Antoniade izbîndea prin fiecare, numai că izbînda era minoră.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Solomon Marcus, *Timpul*, Bucureşti, Editura Albatros, 1985, 386 p.

Apărută la editura „Albatros" (1985), lucrarea profesorului Solomon Marcus, *Timpul* continuă seria de studii („Gîndirea algoritmică", „Paradoxul") care au înnoit atmosfera culturală ridicînd nivelul standardelor în cîteva subiecte clasice ale epistemologiei, filozofiei şi culturologiei româneşti. Precedată de abordări parţiale şi eterogene (un ultim capitol are ca temă „Informaţia accesibilă în limba română"), pregătită de un lung şir de articole publicate în anii anteriori la revista „Viaţa studenţească", cartea *Timpul* are profilul tipic unei lucrări fundamentale: (a) este prima sinteză de anvergură de la noi care are ca subiect *timpul* în accepţia lui multidisciplinară; (b) este o prezentare în profunzime, constructivă, a problematicii/a modelelor analizate; (c) susţine calitativ cerinţele extensionale (ne referim la importanţa şi la dificultăţile selecţiei în actualul context bibliografic; astăzi o sinteză bună înseamnă, înainte de toate, o selecţie adecvată) şi pe cele intensionale ale unei astfel de teme.

Autorul califică timpul drept „o dimensiune fundamentală a vieţii şi societăţii" (p. 9), ca făcînd parte „dintre acele provocări ale vieţii sociale la care nu se poate răspunde decît prin colaborarea tuturor compartimentelor culturii, a tuturor strategiilor pe care le-au elaborat gîndirea şi acţiunea umană" (p. 7). Cuprinsul cărţii reflectă corespunzător o astfel de extindere a termenului de la o referinţă disciplinară la una larg culturală: *Varietatea temporală; Timp astronomic şi timp atomic; Desacralizarea timpului; Durata demonstraţiilor matematice; Timpul ca ierarhie de conflicte creative; Staţionar şi creativ; Sensul predicţiei; Timpul relativist; Timpul particulelor elementare; Tahionii şi călătoria în trecut: Newton, Einstein şi complexele simpliciale: Timpul ca trafic multidimensional; Liniaritatea ceasurilor şi neliniaritatea evenimentelor; Provocările ştiinţei şi reacţiile filozofiei; De la Kant la Bergson; Husserl şi Russell; Ideile lui Hermann Weyl; Metafora geometrică a lui Weyl; Relaţiile incomplete ale lui Black; Posibila izotropie a timpului; Absolutism şi relativism temporal; Statutul ontologic al temporalităţii; Asimetria temporală; Viitorul ca direcţie a entropiei crescînde; Entropie, predicţie, retrodicţie; Controverse privind teoria entropică; Cauzalitate şi ireversibilitate; Durata proceselor geologice; Un analog lingvistic al carbonului radioactiv; Ipoteza lui Swadesh; Vocabularul de bază; Stadii diferite ale unei limbi...* (am dat numai o treime din bogata înşiruire de titluri).

Cum era de aşteptat problematica timpului este deschisă de *timpul fizic*. Împreună cu rezultatele fundamentale din fizică (structura cuadridimensională a continuumului spaţiu-timp în mecanica relativistă, statutul variabilei temporale în metodologia funcţiilor de undă din mecanica cuantică, semnificaţia teoremelor „PC" şi „PCT") şi ale cadrului epistemologic, sînt discutate cu interes modelele matematice ale timpului fizic: timpul ca trafic multidimensional, timpul şi complexele simpliciale, metaforele geometrice ale lui Weyl. Interpretarea entropică, care s-a impus de mult ca o referinţă importantă şi stabilă în teoria timpului fizic este analizată aici în contextul poziţiilor critice (J. Mackie, J. Earman, L. Sklar, R. Weingard).

Unui *timp al materiei* percepută mai abstract (ca în teoria sistemelor) sau mai concret (astronomie, geologie) îi urmează *timpul biologic*. Creşterea şi dezvoltarea organismelor vii au modele interesante în teoria limbajelor formale (sistemele Lyndenmayer). Periodicităţile biologice pot fi investigate cu ajutorul restricţiilor topologice relative la aplicaţii continue sau la varietăţi. O analiză matură a teoriilor evoluţioniste presupune închegarea unor structuri matematice bazate pe teoria mulţimilor, sub formă axiomatic-deductivă, eventual cu o componentă probabilistă (modelele lui N. B. Williams, E. Akin, P. Schuster...). Necesitatea metodelor matematice este confirmată de studiile asupra *timpului fiziologic* (funcţia logaritmică are o poziţie privilegiată şi în descrierea duratelor fiziologice) şi *timpului psihologic:* structuri matematice într-un cadru fuzzy pentru modelarea percepţiei temporale şi a memoriei (M. Nowakowska, H. Eisler); baze statistice în experimentele (tip Piaget) asupra formării noţiunilor temporale: expresii funcţionale pentru compararea intervalelor subiective.

Timpului lingvistic i se acordă un spaţiu larg, fapt legat fără îndoială de preocupările de lingvistică matematică ale autorului. Sînt trecute în revistă rezultatele din logica temporală, formele timpului în limbajele naturale şi este analizată în detaliu (şi cu satisfacţie!) importanţa rafinării modelelor matematice în lingvistica istorică.

O realitate remarcabilă — şi puţin surprinzătoare pentru o carte de asemenea profil — este *stilul*. Ca în orice reuşită, nevoia de a pune în discuţie stilul este retrospectivă: ce anume oferă lucrării atractivitate, dinamism, comunicativitate, prestanţă? Premeditată sau nu, stra-

tegia de mise-en-scène este evidentă: formulări incitante, suprapunere de planuri (dinamică această trecere/deplasare/revenire/salt și iar întoarcere prin teritoriile multidisciplinarității), experiențe comunicate la persoana I-a (dialogul cu Stéphane Lupasco) unifică spiritul științific cu mijloacele expresive într-o pedagogie fără didacticism. În același sens acționează eliminarea oricăror prețiozități formale în favoarea înțelegerii de fond a modelelor matematice.

Așa cum s-a amintit, teza, majoră a cărții este ideea că o cunoaștere în profunzime a acestei dimensiuni fundamentale a societății și vieții, *timpul*, presupune colaborarea tuturor compartimentelor culturii. Solomon Marcus rezolvă această cerință prin ceea ce s-ar putea denumi un *democratism cultural*. Ca și în cazul analogului social, există însă pericolul ca *democrația* să fie interpretată prin *egalitarism*. În lucrare nu se insistă asupra faptului că teoriile despre timp formează o ierarhie complexă, în raport cu care limbajul fizicii joacă rolul unui metalimbaj, iar timpul corespunzător, referința fundamentală. Variabilele dinamice descrise în teoria sistemelor prin mulțimi discrete, separate pentru domeniul ieșirilor și domeniul intrărilor (P. A. S. Veloso) sau printr-un grup semiliniar ordonat (T. G. Windeknecht) reprezintă un timp „epistemologic", structura minimă la care poate fi redus timpul fizic în cadrul unui anumit tip de model. Timpul fiziologic, timpul biologic, sînt o metaforă pentru proprietățile unor procese specifice: evoluția geologică, evoluția unui organism viu sau a unei limbi introduc parametri dinamici în care timpul apare explicit — sub forma perioadelor — sau implicit — viteze, rate de retenție (vezi modelul Swadesh) — dar acest timp nu este altul decît timpul fizic. În studiile asupra percepției, timpul psihologic poate fi introdus ca subiect de sine stătător: setul de axiome care precizează proprietățile variabilei „t" (de exemplu, modelul M. Nowakowska) permite utilizarea variabilei fără o referință externă. Totuși, interpretarea modelului, înțelegerea rezultatelor, presupun o raportare la timpul (fizic) liniar. Structurile logicii și lingvisticii temporale s-au dezvoltat cu mijloacele axiomaticii logice și semanticii lumilor posibile; s-a arătat însă că ordonarea/structurarea materialului logico-lingvistic și detectarea unor proprietăți de finețe ale expresiilor temporale au ca soluție optimă utilizarea, cu rol de metalimbaj, a limbajului fizicii clasice.

În concluzie, se poate afirma că studiul profesorului Solomon Marcus cuprinde și alte personaje majore în afara celui sugerat de scurtul său titlu: pe de o parte, universul viu, parcelat în factori dinamici, mecanisme evolutive, procese, pe de altă parte subiectul (epistemic), creatorul de cunoaștere în comunicare cu realitatea și cu propriile sale mijloace de a o înțelege. Nimic ciudat deci în faptul că lucrarea omului de știință se termină prin citarea unui filosof (Constantin Noica: Intervenție în revista „Transilvania", nr. 5, 1984) și nimic paradoxal în faptul că citatul ales are în vedere *omul:* „...Or, dacă viața are sens, ea are început și sfîrșit. Pot să trăiască la nesfîrșit cei care n-au nimic de făcut. Cei care au ceva de făcut în viață, au un început și un sfîrșit în viață. Și sfîrșitul trebuie să fie frumusețea consecvenței de sine așa cum a fost la cîțiva oameni deosebiți" (p. 356).

Gabriel Andreescu

Dumitru Velea, *Banchetul*, București, Editura Cartea Românească, 1984, 284 p.

După debutul în poezie, despre care critica de specialitate a scris oarecum ambiguu și fără entuziasm (poate firesc în atari situații), Dumitru Velea se încearcă acum — schimbare ce o arătau cu timp în urmă și textele sale din reviste — în eseul filosofic, conceput, uneori, și ca o formă de critică literară. Cartea trimite (și) metaforic — prin titlu — la *forma de dialog* a antichității grecești și intenționează să fie „o *convorbire* de natură filosofică și estetică asupra artei și *frumosului în și prin* tensiunile epocii prezente" (p. 7), constituind totodată (ne referim la op) și parte dintr-o proiectată *„fenomenologie a esteticului și o ontologie a artei"* (p. 8).

Mărturisirile acestea le aflăm din *O prefață amînată*, text „regizat" în maniera hegeliană, autorul *Fenomenologiei...* fiind de altfel spiritul tutelar al aproape întregului volum (alături de o altă „sursă" teoretică: G. Lukács). Neîndoielnic că trebuie urmărit demersul autorului „dincolo" sau poate mai degrabă „dincoace" (adică: în temei) de aserțiunile conjunctural-programatice, altfel spus: în meandrele unei problematici vaste și complexe cum este cea propusă de *estetica românească* din anii '60 și ceva încoace, domeniu care, laolaltă cu alte „obiectivări" ale spiritului (filosofie, critică literară, teatru, sculptură — sînt cele la care se oprește exegetul), au redimensionat *conștiința de sine* (care este înainte de toate una filosofică) a culturii noastre. E aici și cel mai mare, poate, merit al cărții și anume: descifrarea (parțială, e-adevărat) a *mișcării estetice* produsă în spațiul spiritualității românești după „obsedantul deceniu", o perioadă cînd, odată depășit „somnul dogmatic" al anilor '50, pot fi detectate, între altele, „reîncepere și particularizări estetice" — prin contribuțiile lui Grigore Smeu cuprinse între *Sensuri ale frumosului în estetica românească* (1969) și *Seducția estetică* (1984) —, ceea ce a însemnat în fapt *reconstrucția* unei discipline așa de controversată

cum este „filosofia artei" (cum numea Hegel estetica), cum tot atunci — în anii '60 — s-au conturat și accentuat apoi *delimitările*, dar și *întemeierile conceptuale*. Judecate din perspectiva realizării *ontologiei artei*, studiile lui Gr. Smeu se opresc, spune exegetul, undeva în fața *„saltului ontologic"*. Aceluiași travaliu al *deschiderii* și *optimizării* discursului estetic, al reîntemeierii acestuia în contextul *re-descoperirii* ideilor filosofiei marxiste se circumscriu lucrările elaborate de Ion Ianoși — de la *Dialectica și estetica* (1971) și pînă la *Sublimul în estetică* (1983) —, care a „demonstrat", prin asimilarea nuanțată și suplă a unei „metode mobile" cum este dialectica materialistă-marxistă, cît de „determinată" în nedeterminarea ei este estetica, cît de mult se regăsește ea ca „știință" de frontieră, ca „știință filosofică". Ceea ce se urmărea în fond era recuperarea esteticii filosofice sau, ceea ce e totuna, reabilitarea esteticii de tip filosofic. După opinia lui D. Velea, autorul studiului *NeartaArtă* încearcă „instituirea unui edificiu al frumosului, o armonioasă și arhitectonică sistematică estetică întemeiată pe categoria de *totalitate*" (p. 113).

Desigur că mișcarea estetică din perioada pe care o vizează exegetul nu se reduce nici pe departe la preocupările celor doi. Poate o importanță tot așa de mare în această epocă de *tranziție* a avut-o și M. Breazu, care scrie *Cunoașterea artistică* (1960) și coordonează două colective (între membrii lor: L. Grünberg, I. Pascadi, Gr. Smeu, P. Comarnescu) ce editează *Educația estetică prin artă și literatură* (1962) și *Estetica vieții cotidiene* (1966); apoi, tot „o *convorbire* de natură filosofică și estetică asupra artei și frumosului *în* și *prin* tensiunile epocii prezente", spre a relua ipoteza de lucru a lui D. Velea, întreprind și autori ai altor lucrări cum ar fi: Liviu Rusu, *Logica frumosului* (1968), I. Achim, *Introducere în estetica industrială* (1968), R. Sommer, *Autonomie și responsabilitate în artă* (1969), *Morfologia artei moderne* (1973), D. Matei, *Tradiție și inovație în artă* (1971), V. E. Mașek, *Artă și matematică* (1972), *Arta, o ipostază a libertății* (1977), I. Pascadi, *Destinul contemporan al artei* (1974), *Artă și civilizație* (1976), Titu Popescu, *Specificul național în doctrinele estetice românești* (1977), *Concepte și atitudini estetice* (1983), G. Liiceanu, *Tragicul, o fenomenologie a limitei și a depășirii* (1975), A. Pleșu, *Călătorie în lumea formelor* (1974), la acestea adăugîndu-se culegerile de studii — poate cele mai pertinente pentru un *dialog* din perspectiva *actualității* — din seria de „prospecțiuni estetice".

Banchetul provocat de D. Velea ne relevă totodată, sub semnul aceluiași *spirit critic* relansat în cultura românească de mai bine de două decenii, transformările — benefice — care au avut loc în modalitățile de *receptare axiologică* a creațiilor culturale. E vorba, bunăoară, de schimbările petrecute în critica literară, semnificative fiind în acest sens, din punctul de vedere al exegetului, experiențele încercate de V. G. Paleolog, un fin comentator al operei brâncușiene, Eugen Negrici, care a inițiat incitante cercetări de *estetică a receptării*, a „consumului" de artă, Ion Maxim și Radu Enescu. Nu discutăm acum despre coerența, logica interioară a *întregului* volum; dar vrem să spunem că în aceste capitole se găsesc mai firesc „pulsul", „tactul" dar și „eficiența" exegezei pe care o practică autorul, ceea ce reflectă dealtminteri și suprafața textului care analizează teatrul lui Marin Sorescu și, parțial, analizele din ultima secțiune: *Înapoi la Eminescu*. Există însă, în paginile scrise sub acest nobil îndemn, și cîteva accente de „modernizare" — poziția nu e deloc singulară — a filosofiei eminesciene. Se identifică, de pildă, pornindu-se de la interpretarea unui fragment eminescian manuscris, că „gîndul eminescian este conjunct istoric" „cu necesitatea elaborării unei *ontologii a artei*" dar și „cu recentele regionări, de adîncire a monismului materialist-marxist, configurate de S. L. Rubinstein, sau mai nou de Ana Katz" (p. 283).

Cartea lui Dumitru Velea rămîne în ultimă instanță prin insistența și patosul cu care „oficiază" pledoaria *pentru o estetică românească*, transformată — uneori — din prea mare dragoste pentru adîncimea și claritatea gîndului, într-un discurs cu sintaxă „greoaie", cu fraze „narcisice", „orgolioase", dificil de urmărit cîteodată, ca sens, iar, alteori, speculative — la modul hegelian — și „încriptate", „ermetice". Analizelor de aici le vor urma, sperăm, cum promite de fapt și autorul, sinteze mai profunde și mai cuprinzătoare, care să fructifice la un nivel superior armătura teoretică — rod al unei bune instruiri și inițieri întru filosofie — utilizată și în acest volum. În modul în care Dumitru Velea va ști să se „despartă" de Hegel stă, credem, tot sporul și toată izbînda viitoarelor sale cărți.

Ion Dur

Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*. Aufsätze aus den Jahren 1927—1932, hrsg. von E.W. Orth und M. Krois unter Mitwirkung von J.M. Werle, Ph. B 372, Felix Meiner, Hamburg, 1985, 222 p.

Apărut în seria „Philosophische Bibliothek" a editurii F. Meiner (editura clasicilor filosofiei), volumul de față întrunește, sub un generic tematic semnificativ *(Simbol, tehnică, limbaj)*, patru studii fundamentale: *Problema simbolului și poziția sa în filosofie*, 1927; *Formă și tehnică*, 1930; *Spațiu mitic, estetic și teoretic*, 1931; *Limbajul și construcția lumii obiectului*,

1932—1933, — elaborate de E. Cassirer în perioada finisării și după apariția operei sale fundamentale — *Philosophie der symbolischen Formen*.

Editorul pune în legătură aci studiile menționate cu cîteva substanțiale „lămuriri" și „rapoarte de lucru" (inițial, studiile au fost comunicări la diferite reuniuni internaționale), precum și cu textul prezentat la Congresul de psihologie de la Hamburg (1931), intitulat *Psihologie și filosofie*. Un „Cuvînt înainte" (E. W. Orth), o „Introducere" (J. M. Krois) și un comentar critic al lui E. W. Orth, sub genericul: *În jurul conceptiei filosofiei formelor simbolice a lui Cassirer*, alături de o bibliografie selectivă, indice de persoane și de materii întregesc această veritabilă regrupare tematică a problematicii „formelor simbolice" în jurul conceptului de *tehnică*, privită totodată ca o „formă simbolică" și în paralel cu discuțiile actuale în jurul „tehnicii". Așa cum subliniază E. W. Orth, studiul asupra limbajului este exemplar pentru „concepția dezvoltată și adîncită a unei cercetări a limbajului, în care motivul acțiunii, interacțiunea socială și momentul voinței dobîndesc o importanță hotăritoare" și în care tehnica servește la deschiderea „unei perspective antropologice", rămînînd în principal „o formă simbolică fundamentală" (p. VII). Studiile lui Cassirer se leagă de noua „orientare spre concret" a filosofiei de la începutul secolului XX și exprimă „despărțirea și de noul raționalism" (în forma neokantianismului cumva); chiar rapoartele asupra congreselor din acele timpuri sînt grăitoare pentru „amploarea dezbaterilor științifice de atunci" (p. VII, VIII), așa cum o arată participarea unor autorități în domeniu ca: W. Moog, M. Geiger, E. Panofsky, K. Bühler.

Studiul asupra simbolului susține în principal două teze, esențiale totodată pentru concepția „formelor simbolice": a) problema „simbolului", a comprehensiunii sensului intervine în toate disciplinele filosofice (de la estetică și filosofia religiei pînă la filosofia limbajului, a matematicii și teoria științei — epistemologie); b) problema „simbolului" este sau trebuie să fie centrală pentru filosofia sistematică în genere, care nu mai poate fi un „sistem" în sensul tradițional, ci „filosofie a formelor simbolice" (a formelor culturii, în esență). Prin aceasta — observa K.-O. Apel (*Transformation der Philosophie*, Bd. II, 1973) — Cassirer „a transformat" filosofia transcendentală, care nu mai rămîne în primul rînd o teorie a cunoașterii, ci a formelor „comprehensiunii lumii" prin limbaj și celelalte forme simbolice (mitul, tehnica, religia, știința ș.a.). Problema esențială o constituie aceea a condițiilor posibilității comprehensiunii „expresiei", „re-prezentării" (Darstellung) și „semnificării", teme studiate azi în hermeneutică și în semiotica de tip peircean.

Una dintre „formele simbolice" fundamentale o constituie — după Cassirer — tehnica, tratată în studiul amplu (pp. 39—119) intitulat *Formă și tehnică*. Tehnica este tratată aci ca un „fenomen de cultură", o „formă simbolică", dimensiune a înțelegerii (Verstehen) lumii. Spre deosebire de artă și științe — produse tîrzii ale dezvoltării culturale — tehnica este ceva originar (ca .și corpul, de pildă), una dintre „cele mai mari forțe ale dezvoltării culturii", ea constituind o pregătire și cadru de afirmare a „acțiunii responsabile". Alături de aceste aspecte social-filosofice ale analizei tehnicii stau și analizele asupra „fundamentării conceptului de cauzalitate și a obiectualității". Teza după care „existența obiectelor" ne este dată numai prin intermediul „comprehensiunii tehnice" (p. 59) arată cît de puțin rămîne Cassirer un „filosof al conștiinței" (cum e adesea considerat, în tradiția neokantiană).

Studiile de față pun „filosofia formelor simbolice" într-o nouă lumină, din unghiul de vedere al semioticii dar și al teoriei acțiunii, al antropologiei filosofice dar și al hermeneuticii științelor umane. Culegerea vrea să fie un argument pentru teza că noile dezvoltări sub semnul simbolului și al tehnicii depășesc „granițele neokantianismului și ale teoriei cunoașterii în genere" (p. XXXII). În același timp, textele lui Cassirer stau mărturie a unor interferențe mai puțin cunoscute în studiul evoluției orientărilor filosofice contemporane și al procesului de modernizare în reașezarea unor domenii teoretice fundamentale.

Al. Boboc

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZION DE ISTORIA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI

Sub egida Academiei Republicii Socialiste România, Comitetul Român de Istoria și Filosofia Științei, a avut loc în Capitală, în zilele de 17—18 oct. 1985, *Simpozionul anual de istoria și filosofia științei*. Cele două teme generale sub care s-au înscris comunicările: TRADIȚII ÎNAINTATE ÎN ȘTIINȚA ȘI TEHNICA ROMÂNEASCĂ ȘI UNIVERSALĂ (istoria științei); SIMETRIE ȘI ASIMETRIE (filosofia științei).

Ședința plenară ținută în aula Academiei R. S. România a fost marcată printr-un *Cuvînt de deschidere* rostit de acad. Ștefan Bălan, după care a fost audiată cu interes deosebit expunerea *Istoria la cele mai înalte cote ale cinstirii în Epoca Nicolae Ceaușescu*, susținută de Gh. I. Ioniță.

Au avut loc, de asemenea, o serie de informări privind activitatea în domeniul istoriei și filosofiei științei, prezentate de Radu Pantazi (București), Călina Mare (Cluj-Napoca), Vasile Rus (Tg. Mureș), Gheorghe Mihai (Iași), Tiberiu Toro (Timișoara), Tiberiu Nicola (Craiova).

Ședințele pe secții au cuprins un mare număr de comunicări și intervenții la „Discuții". Astfel la secția A. **Istoria științei** au fost audiate următoarele comunicări: *Știință, tehnologie, învățămînt* (acad. Ștefan Bălan); *Victor Vilcovici, un mare mecanician român. 100 de ani de la naștere* (acad. Caius Iacob); *Contribuții la cunoașterea operei lui Victor Vilcovici* (Elisa Roman); *Contribuții la istoria endocrinologiei în România* (acad. Ștefan Milcu); *Începuturile ecologiei în România* (Margareta Borcea, Viorel Soran); *„Istoria naturii sau a firii" de Gheorghe Șincai, întîia istorie naturală în limba română* (Sidonia Puiu Fărcaș); *O scrisoare de propagandă sanitară transilvăneană din 1804* (Gheorghe Brătescu); *Iosif Brandt, un pionier transilvan al nefrectomiei* (Iosif Spielman); *Primele măsuri de reglementare a practicii farmaciei homeopate în Principatele Unite* (Virgil Bostănaru); *Date inedite privitoare la prepararea vaccinurilor în țara noastră* (A. Deac, C. Iugulescu); *Joseph Frangot Kamner — farmacist de seamă în Piatra Neamț* (Pincu Pascal); *Metode fizico-chimice în cercetarea biomedicală în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* (Nicolae Marcu); *Evoluția istorică și direcțiile de dezvoltare actuală a toxicologiei* (Mirela Făgărășan); *Profesorul Petre Ionescu-Stoian, omul și înfăptuirile sale* (Elvira Malache, Graziella Baicu); *Contribuția acad. Raluca Ripan în realizarea unor medicamente de combatere a cancerului* (Aurel D. Petrescu); *Om și cosmos în știința tradițională și în cea modernă contemporană* (Simion Ghiță); *Rolul întîmplării în descoperirile științifice* (Marțian Cotrău); *Contribuții la raporturile istorice dintre explicare și concepție* (Carol Neuman); *Alchimia, un moment de evoluție în istoria științei* (Luminița Păunescu); *Raportul dintre știință și filosofie în opera și gîndirea lui Blaise Pascal* (Nicolae I. Mariș); *Valențele actuale ale unei viziuni despre lume din secolul al XVIII-lea: Fontenelle* (Radu Pantazi); *Concepția despre știință la Immanuel Kant* (Alexandru Boboc); *Adrien de Gerlache și Emil Racoviță — considerații în lumina unor documente inedite* (Alexandru Marinescu); *Eminescu în fața științei* (I. M. Ștefan); *A. Proca și actualitatea conceptului de foton greu* (Tiberiu Toro, I. Gottlieb); *„Biologia" (concepția despre viu) a lui E. Speranția* (Victor Săhleanu); *Semnificații astronomice posibile ale Marelui Templu Rotund de la Sarmisegetuza* (Nicolae Ionescu Pallas, Liviu Sofonea); *Academia Mihăileană — 150 de ani de la înființare* (Ion Orghidan); *Începuturile cercetărilor de geografie istorică în România* (Anca Ghiață); *Despre începuturile exploatării țițeiului în țara noastră. Perioada păcurii* (Nicolae St. Mihăilescu); *100 de ani de la începuturile electrificării pe teritoriul României* (Paul Cartianu); *Din istoricul energeticii ieșene* (Constantin Ostap, Mihai Caba); *Primul multiplu telefonic din România* (Nicolae Perciun); *Dezvoltarea electrotermiei — importante contribuții românești* (D. F. Sămărăscu); *Tehnica românească între anii 1700—1918* (Florin Bălan); *100 de ani de la punerea pietrei de temelie a clădirii Școlii Naționale de Poduri și Șosele* (Niculae Noica); *Transferul de terminologie în metalurgie* (Peter Srager); *Creații aeronautice autohtone, oglindite în fondurile Bibliotecii Academiei* (Ion Cojocaru).

La secția **B. Filosofia științei** cu tema SIMETRIE ȘI ASIMETRIE, au fost susținute și audiate cu interes comunicările: *Gînduri despre simetrie și asimetrie* (Mihai Drăgănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România); *Principiul dualității* (Mircea Maliță, membru corespondent al Academiei R. S. România); *Simetria ordine-dezordine în Univers* (Călina Mare); *Simetria într-o singură dimensiune* (Solomon Marcus); *Simetrie, polaritate, contradicție* (Victor Săhleanu); *Simetria structurilor și reacțiilor chimice* (Al. T. Balaban, membru corespondent al

Academiei R. S. România); *Organizările asimetrice de tip real posibil și generalizarea principiului cauzalității* (Florin Felecan); *Simetria ca principiu morfogenetic și concept operațional* (Al. Giuculescu); *Legi de conservare, simetrii și ruperi spontane ale acestora* (Oliviu Gherman, Ion Ceaprag); *Ruperea simetriei și actul de cunoaștere* (Ionel I. Purica); *Evoluția simetriei și quark-lepton în fizica subnucleară* (Tiberiu Toro); *Simetrie sau ordine?* (Andrei Dorobanțu); *Conceptul de simetrie în cosmologia contemporană* (N. Ionescu Pallas, Liviu Sofonea); *Tipuri de (a)simetrii cosmologice* (Adrian Rogoz); *Considerații privind simetria și asimetria sistemelor vii* (V. Soran, N. Dragoș, L. Rakosy, C. Roșioru); *Semnificația și implicațiile anizotropiei materiei vii* (D. Mărgineanu); *Probleme sistemologice ale simetriei biologice* (C. Wittenberger); *Asimetrie și creativitate* (Ion Tudosescu); *Reconstrucție și validare în biologia evoluționistă* (Cornel Damian); *Fenomene de simetrie în instalația biotehnologică de epurare și obținere de biomasă* (Mărioara Godeanu, I. Iotov); *Comportamentul asimetric* (Haller Joszef); *Probleme de simetrie în antropologie și medicină* (Cornelia Guja); *Aspecte ale simetriei și asimetriei la nivelul logicii moleculare* (Petru Ioan); *Asimetrie și recesivitate* (Nicolae Gogoneață); *Antinomie și asimetrie* (Angela Botez); *Echilibru și simetrie în cosmologia lui Eminescu* (Amita Bhose); *Despre partea asimetrică a lumii* (Vintilă Mihăilescu); *Simetrie și disimetrie în cultura contemporană* (Paul Caravia); *Mit și asimetrie* (Ion Goian); *Asimetrie cerebrală și structuri lingvistice* (Ion Oprescu); *Logica acțiunii și conceptul de raționalitate* (Cornel Popa); *Elemente de simetrie și asimetrie ale timpului* (Aurica Constantinescu).

Discuțiile purtate după fiecare set de comunicări au scos în relief și de data aceasta însemnătatea și interesul de care se bucură tematica tradițională a simpozionului academic, dar și aceea generată de problematica actuală a evoluției gîndirii științifice, cum a fost în cazul de față, tema *Simetrie și asimetrie.*

E. F.

FILOSOFIA ȘI LUMEA CONTEMPORANĂ

(Sesiune de comunicări)

La Iași, cu prilejul celei de a 125-a aniversări a Universității „Al. I. Cuza", s-a organizat, în zilele de 25 și 26 octombrie 1985, sesiunea Filosofia și problematica lumii contemporane. În prima subsecție (Filosofie și istoria filosofiei) au comunicat: prof. dr. P. Dumitrescu *(Conștiința istorică și vocația umanistă a filosofiei);* prof. dr. Al. Boboc, *(Filosofia în sistemul valorilor culturii);* prof. dr. Horst Friedrich, Universitatea din Jena *(Über ein philosophisches Problem des Friedenskampfes);* conf. dr. Elena Puha *(Timp istoric și timp uman);* conf. dr. M. Sărmășanu *(Natură și esență umană);* conf. dr. N. Stratone, lect. dr. A. Stratone *(Rolul intereselor în structura determinismului social);* prof. dr. Al. Tănase *(Unele paradigme ale culturii contemporane);* lect. dr. M. Bulimar *(Virtuți și limite ale axiologismului în definirea culturii):* conf. dr. Liviu Sofonea *(Cîteva reflecții asupra caracterului unic al condiției umane);* prof. Tudor Maxim *(Autodeterminarea conștiinței morale de sine în actul implicării revoluționare);* conf. dr. D. Pichiu *(Organizarea — tendință principală în evoluția structurii sociale);* Virgil Constantinescu *(Ontologia umanului în viziunea lui D. Drăghicescu);* lect. dr. Cl. Ciaglic *(Generalizarea principiilor și normelor eticii și echității, expresie a unității dintre activitatea teoretică și cea practică);* lect. dr. Gh. Predoaica *(Aspecte ale subiectivității în menținerea credinței religioase);* prof. dr. C. C. Ciocîrlan *(Considerații asupra corelației dintre modelare și automodelare spirituală în devenirea omului contemporan);* prof. A. Iancu *(Aspecte ale educației materialist-științifice a elevilor);* prof. dr. Titus Raveica *(Actualitatea spiritului erasmic):* conf. dr. Tudor Ghideanu *(Constanta în filosofia lui Eminescu);* prof. Sorin Antohi *(Utopia; scandalul ontologie);* lector dr. C. Marin *(Existență și devenire la Aristotel);* lector dr. Ștefan Afloroaei *(Avatarurt ale logosului);* cercet. Liviu Antonesei *(E. Cassirer și Lucian Blaga; premise kantiene în filosofia culturii);* prof. dr. Ion Ionescu *(Kogălniceanu; arhitect al învățămîntului superior românesc);* prof. dr. Ion Grigoraș *(Etică și sociologie în concepția lui Al. Claudian);* stud. A. Adămuț *(Contra mitului metafizie al cenzurii transcendente);* lector dr. Viorica Ichim *(Etică și sociologie în concepția lui Petre Andrei și Mihai Ralea);* Mihai Lițu *(Umanism și ateism la Titu Maiorescu);* prof. Nicolae Rîmbu *(Spre o nouă înțelegere a triadei hegeliene și a filosofiei hegeliene în genere);* lector dr. Al. Stratone, conf. dr. N. Stratone *(Academician Vasile Rișcanu, om de știință și patriot):* lector M. Seserman, dr. A. Maxim *(Etică și echitate — imperative majore ale activității educaționale).*

În subsecția a II-a (Filosofia științei și logică) au comunicat: conf. dr. Liviu Sofonea *(Infinitul în gîndirea științifică și cea filosofică);* prof. dr. Călina Mare *(Creația umană și temeiurile ei general-ontologice);* conf. dr. T. Dima *(Modelul deductiv al explicației statistice);* conf. dr. Șt. Grecu *(Filosofia și idealul cunoașterii științifice);* conf. dr. Șt. Celmare

(Cu privire la o „cuantică" a cunoașterii); conf. dr. Tănase Sîrbu *(Hermeneutică și spirit științific)*: lector Paul Gheorghiade *(Genetica actuală și implicațiile ei filosofice)*; lector dr. M. Baciu *(Limitele cauzalității clasice)*; lector dr. A. Carpinschi *(Ideologicul, teoreticul, metateoreticul, genuri fundamentale ale cunoașterii)*; lector dr. Andrei Marga *(Raționalitate, comunicare, argumentare)*; lector dr. C. M. Bârliba *(Aspecte ale comunicării prin canale extralingvistice)*; prof. M. Ignat, lector dr. Moisie Ignat *(Xenopol și exigențele spiritului științific)*: lector dr. Petru Ioan *(Logica în orizontul descoperirii)*; prof. Dorina Sălăvăstru *(Pluralitatea sistemelor logice, expresie a dinamicii realului)*; prof. V. Șerban *(Sens și determinare în filosofia actuală)*; prof. C. Sălăvăstru *(Concepte fundamentale în logica aproximațiilor)* prof. C. Cucoș *(Preliminarii la o estetică semiotică)*; prof. C. Cosma *(Pentru un model semiotic al limbajului muzical)*: ing. G. Ceaușu *(Fenomenul f u z z y în știință; dificultățile unei tipologii)*; stud. F. Cîntec *(O perspectivă semiotică asupra limbajului filosofic la Hegel)*: stud. G. Golubeanu *(Aspecte ale comunicării în artă)*.

Al. Pruteanu

AL DOILEA SIMPOZION NAȚIONAL DE CREATIVITATE ȘI CREAȚIE

În zilele de 26—28 septembrie a.c. s-au desfășurat la Bușteni lucrările ediției a doua a „Simpozionului național de creativitate și creație", care a avut ca generic tema: *Perspectiva pluridisciplinară asupra creativității și a creației. Promovarea largă a creativității și creației în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică, introducerea progresului tehnic și perfecționarea procesului instructiv-educativ.*

Organizată din inițiativa Institutului Politehnic din București, sub egida Ministerului Educației și Învățămîntului și a Comitetului Uniunii Sindicatelor din Învățămînt, Știință și Cultură, manifestarea a permis celor 150 de participanți dezbaterea aprofundată a unor probleme situate într-un perimetru de interferențe teoretice: filosofice, psihologice, pedagogice, conjugate organic cu acele derivate din strategiile educaționale cele mai adecvate formării viitorilor specialiști în toate domeniile de activitate.

Programul amplu al manifestării a înscris patru direcții majore care au orientat intervențiile participanților în cadrul secțiunilor concepute să permită o raportare multidimensională la vastul cîmp de investigație pe care îl presupune creativitatea. Menționăm în acest sens perspectiva interdisciplinară derivată din deschiderea pe care dezbaterile, discuțiile au realizat-o prin comunicări care s-au integrat următoarelor arii tematice: *Creativitatea în științele fundamentale* (I), *Creativitatea în științele tehnice și promovarea progresului tehnic. Invenția — știința interdisciplinară a creației tehnice* (II); *Creativitate și eficiență în învățămînt* (III); *Fundamentele creativității și creației: metode și tehnici de stimulare a creativității și creației* (IV). La acestea s-au adăugat cele două mese rotunde intitulate: *Acțiune didactică creativă, norme, valori, metode participative și euristice în învățămînt* și *Designul și aplicațiile sale în creația tehnică. Invenții, inovații, brevete.*

În cadrul ședinței plenare de deschidere a fost prezentat salutul ministrului educației și învățămîntului, prof. dr. doc. ing. Ion Teoreanu, privind *Strategia integrării învățămîntului cu cercetarea și producția — premisa optimă a dezvoltării creativității și creației.* În continuare, Dobrița Țigăran președinte al Comitetului Uniunii Sindicatelor din Învățămînt, Știință și Cultură s-a referit la tema: *Creativitate și eficiență în învățămînt.* În finalul ședinței plenare de deschidere, acad. Radu Voinea, președinte al Academiei R.S.R., a pledat pentru „Creația științifică fundamentală — izvor fecund al aplicațiilor".

Din masa mare de comunicări susținute în cadrul simpozionului, dintre care o bună parte au fost axate pe subiecte ale creativității tehnice și tehnologice actuale, vom releva mai jos o seamă de intervenții cu caracter filosofic și general teoretic, atestînd prezența în cadrul simpozionului a perspectivei oferită de filosofie. Prof. univ. dr. Ion Tudosescu a susținut, în secția a 4-a tema: *Creativitatea și creația în construcția valorică contemporană*; prof. univ. dr. Paul Popescu Neveanu, conf. univ. dr. Ștefan Popescu, lect. univ. Petre Duțu au prezentat *Studiul longitudinal al creativității în corelație cu inteligența*; lect. univ. Vasile Văcar — *Creativitatea — temă de interes filosofic*; conf. univ. dr. Adrian Moțiu — *Creativitatea*; lect. univ. dr. Georgeta Tănase — *Creativitatea — dimensiune fundamentală a umanului*; lect. univ. dr. Petru Ioan — *Logica — știință a creației*; conf. univ. dr. Ion Moraru — *Metoda socio-eurigramelor și aplicarea ei la analiza unei probleme vitale*; conf. univ. dr. N. V. Turcu — *A crea înseamnă a fi*; conf. univ. dr. Ion Pietraru — *Implicațiile socio-umane ale creativității*; prof. univ. dr. Tiberiu Nicola, prof. univ. dr. Constantin Bărbăcioru, cercet. șt. Constantin Belu — *Gîndirea în grup — tehnica de stimulare a creativității*; lect. univ. dr. Nicolae Barbu — *Ideal și motivație în creativitatea socială*; psih. Elena Morcov — *Fundamentele psihosociale ale creativității*; lect. univ. dr. Ana Bazac — *Societatea și creativitatea*; lect. univ. dr. Angela Vasiliu — *Munca, dimensiune ontică a evaluării și elevării disponibilităților creative*; lect. univ.

dr. Acsinte Dobre — *Creativitate și determinism în natură și societate;* asist. univ. Gabriela Dulman — *Personalitatea umană sub incidența creativității;* dr. Ion Zară — *Științele sociale și stimularea gîndirii creative în procesul de învățămînt;* asist. univ. Celia Ionescu — *Mit și creație;* asist. univ. Adelina Dragomir — *Negentropie, responsabilitate în procesul creației.*

O altă serie de lucrări s-au referit la valoarea didactică a metodelor creative, la metode moderne de stimulare a potențialului creator al studenților. Pot fi consemnate în acest sens, comunicările: *Valorile intrinseci învățării creatoare* (conf. univ. dr. Ioana Smirnov, lect. univ. dr. Georgeta Marghescu); *Învățarea și creativitatea, structuri fundamentale în formarea personalității umane* (conf. univ. dr. Ioan Bontaș, lect. univ. Dumitru Necșulea, lect. univ. dr. Simion Cioată); *Creativitatea educațională* (lect. univ. dr. Elena Macavei); *Comportamentul didactic rațional — component al educației* (lect. univ. dr. Marin C. Călin); *Metodologia pedagogică în perspectiva creativității* (conf. univ. dr. Ion Strachinaru); *Creativitate și contradicție în sistemul actual al metodologiei didactice* (lect. univ. dr. C. Moise); *Căi de optimizare a formării pentru profesiunea didactică* (conf. univ. dr. Ion T. Radu); *Contribuții privind optimizarea tehnologiei didactice în învățămîntul superior — cu referință la aprecierea activității studenților* (lect. dr. ing. Eugen Falniță); *Note preliminare la o ipoteză tehnică inedită de informatizare a procesului instructiv-educativ, cu deschidere în perspectiva creativității* (lect. univ. Ion Dunăreanu); *Abilitate și învățare* (prof. univ. dr. Cornel Popa); *Școala și afirmarea tot mai deplină a capacităților creatoare ale studenților* (prof. dr. ing. Vasile Hoancă, dr. ing. Mircea Dungan); *Informatizarea procesului instructiv-educativ de laborator și dezvoltarea creativității la studenți* (prof. dr. ing. Ioan Gheorghe Carabogdan, șef lucrări dr. ing. Constantin Brătianu); *Strategii didactice de formare și dezvoltare a deprinderilor practice la studenți* (șef lucrări Cornelia Ivașcu); *Căi de stimulare a creativității studenților de la biologie în cadrul lucrărilor de laborator* (lect. univ. Anca Ciolac-Rusu); *Formele specifice de modelare informațională la nivelul gîndirii și folosirea lor în procesul de învățămînt* (lect. univ. dr. Lascu Rîncu); *Inovația în învățămînt și implementarea ei în practica socială* (conf. univ. dr. Miron Ionescu); *O strategie de stimulare a creativității și a gîndirii economice la studenții din învățămîntul agronomic* (prof. univ. dr. Iosif Timen, prof. dr. Ioan Giurgea, asist. Virgil Bălosu); *Optimizarea procesului de învățămînt prin explorarea domeniului de competențe al tehnologiei didactice* (șef lucrări dr. ing. Ștefan Bartzer).

Analiza unor metode și criterii de interpretare materialist-dialectică a unei teme de actualitate teoretică, posibilitatea unui „dialog" ulterior cu o serie de idei formulate va fi facilitată de publicarea lucrărilor simpozionului în două volume, coordonate de conf. univ. dr. Ion Moraru.

Actuala ediție a „Simpozionului de creativitate și creație" a constituit o reușită în raport cu țelurile urmărite. Utilitatea întîlnirii, promovarea spiritului de continuitate, idei care au revenit în dezbaterile purtate, constituie un comandament angajant pe dimensiunea promovării spiritului viu, novator în forul Almei mater.

Maria Cornelia Bârliba

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Între 30—31 oct. 1985 au avut loc în București „Zilele Academice Sociologice", manifestare științifică organizată de Secția de științe economice și sociologice a Academiei Republicii Socialiste România, împreună cu Secția de sociologie, Centrul de cercetări sociologice și Academia de Studii Economice, sub genericul: *Congresul al IX-lea al P.C.R., deschizător de epocă nouă în istoria patriei — două decenii de strălucite realizări economico-sociale.* Tematica secțiunilor sub care s-au înscris numeroasele comunicări prezentate: (I) Dezvoltarea socială în strategia de ansamblu a dezvoltării societății românești; (II) O nouă calitate a muncii și a vieții în etapa edificării societății socialiste multilateral dezvoltate; (III) Conștiința socialistă și formarea omului nou; (IV) Democrația muncitorească revoluționară. Participare și angajare socială în realizarea strategiei autoconducerii muncitorești; (V) Metode și tehnici moderne de investigație și analiză sociologică; (VI) Tradiții înaintate în gîndirea sociologică românească.

★

Congresul internațional de istoria științei și-a desfășurat lucrările între 31 iulie — 8 august 1985, la Universitatea din California, Berkeley, S.U.A. Participarea românească, potrivit programului tipărit, a fost marcată prin cîteva comunicări: Ștefan Bălan, *Știință, tehnologie, educație;* Liviu Sofonea, *Unele aspecte istorice și epistemologice ale pregătirii și educației tehnologice în România;* Mariana Beliș, *Creativitatea femeilor în știință și tehnică;* Liviu Sofonea, Nicolae Ionescu-Pallas, *Noi legături între mecanică și electro-dinamică. O abordare istorico-*

epistemologică; Liviu Sofonea, Nicolae Ionescu-Pallas, *Logica dezvoltării istorice a științei și logica internă a teoriilor ei;* Florian Bălan, Ștefan Bălan, *Dezvoltarea tehnologiei în România în secolele 18 și 19.*

★

Cunoscuta revistă „Archives de Philosophie" (Paris) consacră volumul 48, caietul 2 (aprilie-iunie 1985), temei: *Thomas Hobbes.* Cuprinde articole semnate de Yves-Charles Zarka, Jean Bernhardt, Gilbert Ross ș.a. O noutate tematică (dincolo de studiul empirismului, nominalismului și materialismului la Hobbes): „tabela categoriilor" și „conceptul de filosofie" (aci: Hobbes și Spinoza — un studiu comparat).

★

Sub titlul: *Condillac und Delisle de Sales: Ein neuer Brief,* revista „Zeitschrift für philosophische Forschung" publică (în Bd. 39, nr. 1/1985), p. 122—123) o parte din textul însoțit de comentarii (semnate de L. Kreimendahl, Bochum) unei scrisori a filosofului Condillac către celebrul autor al cărții *De la philosophie de la nature* (5 vol.), Jean Baptiste Claude Isoard Delisle de Sale (1741—1816). Acesta a citit *Traité de sensations* (1754) a lui Condillac și laudă „motivul-Pygmalion", care devenise „modelul euristic preferat" în Franța mijlocului de secol XVIII, în formula „Pygmalion ou la statue animée". Delisle de Sale consideră pe Condillac filosoful... „qui, après Lockes, a porté le plus de lumières dans le chaos de la métaphysique".

★

Sub genericul: *Rationalität. Philosophische Beiträge* (Raționalitate. Contribuții filosofice), editura Suhrkamp (Frankfurt a. Main) publică (în coordonarea lui H. Schnädelbach) o culegere semnificativă pentru stadiul actual al cercetării problematicii raționalității. Între semnatarii studiilor: K.-O. Apel, E. Scheibe, J. Mittelstrass, R. Bubner, J. Habermas.

★

Revista „Kant-Studien", Bd. 76, nr. 3 (1985) publică studiul lui W. Stark (Marburg): *Kantiana in Thorn,* în care atrage atenția asupra prezenței în Biblioteca Universității Kopernic din Torun a unor părți din ceea ce s-a numit *Die letzte überlieferte Metaphysik-Vorlesung Kants.* Aceeași revistă publică în Bd. 76, nr. 2 (1985), p. 227—234, la cap. „Bibliografie": *Kant in Jugoslavien 1975—81.*

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

EUGENIU SPERANȚIA, **Cartea despre carte sau efloreșcența spirituală.** Ediție îngrijită și Cuvînt înainte de Octavian Chețan, 1984, 120 p., 7,25 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Ortofizica. Încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane,** București, 1985, 456 p., 31 lei.

IMMANUEL KANT, **Logica generală.** Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, 1985, 225 p., 19,50 lei.

STELIAN STOICA, **Viața morală a daco-geților,** 1984, 169 p., 7 lei.

VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice,** 1985, 239 p., 13 lei.

ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumières: l'exemple roumain,** 1984, 146 p.

EMANUEL VASILIU, **Sens, adevăr analitic, cunoaștere,** 1984, 274 p., 17,50 lei.

TRAIAN GÎNJU, **Lumea morală (conexiuni), vol. II,** 1984, 223 p., 9,25 lei.

CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală,** 1984, 718 p., 48 lei.

* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne, vol. I—II.** Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație,** 1984, 288 p., 22 lei.

MIHAELA VLĂSCEANU, **Conștiință și cauzalitate,** 1985, 176 p., 10 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia,** 1984, 337 p., 18,50 lei.

ȘTEFAN NENIȚESCU, **Istoria artei ca filosofie a istoriei.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Dumitru Matei, 1985, 513 p., 39 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă,** 1984, 150 p., 7 lei.

VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice,** 1985, 526 p., 20,50 lei.

EDITURA EMINESCU

C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri.** Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.

CONSTANTIN ANTONIADE, **Opere.** Prefață, note și comentarii de Ion Mihail Popescu, 1985, 748 p., 60 lei.

Gh. STROIA, V. MORAR, **Reevaluări estetice,** 1984, 194 p., 9,25 lei.

P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 30 lei.

ALEXANDRU TĂNASE, **Filosofia ca *poesis* sau dialogul artelor,** 1985, 292 p., 13,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

DUMITRU VELEA, **Banchetul,** 1985, 286 p., 13,50 lei.

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea,** 1984, 510 p., 20,50 lei.

EDITURA DACIA

LILIANA MIHUȚ, **Tineretul. Omogenizare și diferențiere,** 1985, 243 p., 16,50 lei.

AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului,** 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială. Eseu despre reamintirea Ființei,** 1985, 189 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

* * * **Conștiință și progres.** Sub redacția și coordonarea: C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă.** Tradițiile gîndirii estetice românești, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile N. Morar, 1984, 659 p., 16 lei.

ANTONIO BANFI, **Filosofia artei.** Trad. de Smaranda Bratu Stati. Prefață de Al. Tănase, vol. I—II, 327 + 238 p., 1984, 26 lei.

ION IANOȘI, **Sublimul în artă** (Un drum în cultura lumii), 1984, 385 p., 18 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane,** 1985, 286 p., 15 lei.

SOLOMON MARCUS, **Timpul,** 1985, 386 p., 19 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești,** 1984, 378 p., 34 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMOND BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei,** 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Educația revoluționară, materialist-științifică — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, constructor al socialismului și comunismului**, 1985, 208 p., 10 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Revoluția socialistă — proces continuu de înălțare spre stadiile superioare ale civilizației materiale și spirituale comuniste**, 1985, 247 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Ideologie și contemporaneitate.** Coordonator: Ion Florea, 1984, 286 p., 16 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val.** Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune.** Coordonatori: Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

* * * **Filosofia fizicii.** Coordonatori: Ioan Iovițu-Popescu, Alexandrina Pârvu, 1984, 376 p., 18 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

B. M. KEDROV, **Texte selectate.** Studiu introductiv de acad. Cristofor Simionescu, 1984, 223 p., 16 lei.

* * * **Sistemul politic al capitalismului contemporan.** Coordonatori: Ovidiu Trăsnea, Marin Neagu, 1984, 318 p., 17 lei.

* * * **Microelectronica și societatea.** Raport către Clubul de la Roma. Coordonatori: Günter Friedrichs, Adam Schaff. Cuvînt înainte de Mihai Drăgănescu. (colecția „Idei contemporane"), 1985, 468 p., 19,50 lei.

ILYA PRIGOGINE, ISABELLE STENGERS, **Noua alianță. Metamorfoza științei.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului. Un punct de vedere modern asupra originii Universului.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

AL. TĂNASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană**, 1985, 300 p., 16 lei.

MIHAIL FLORESCU, **Enigmele și paradigmele materiei.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 336 p., 14,50 lei.

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategie politică militară**, 1985, 132 p., 6 lei.

RADU FLORIAN, **Dialog cu secolul nostru**, 1984, 208 p., 11 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XI și vol. XII. Publicistică**, 1984, 1985, 668 p., 628 p., 89 lei și 93 lei.

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane. Vol. I** (De la Renaștere la epoca „luminilor"), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești.** Vol. I. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Coordonatori: Dumitru Ghișe și Nicolae Gogoneață, 1985, 832 p., 79 lei.

MIRCEA FLONTA, **Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă**, 1985, 392 p., 24,50 lei.

* * * **Praxiologie și logică.** Coordonator: Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Estetica.** Coordonatori: Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

ISSN 0034—8260

REV. FILOS., XXXIII, 1, P. 1—88, BUCUREȘTI, 1986

I.P.I. c. 1718

43 503

Lei 30

I 8080

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

ANA BAZAC, Umanismul — calitate fundamentală a politicii Partidului Comunist Român

CONSTANTIN STROE, Solidaritatea ca valoare morală a etosului societății noastre

MARIA COBIANU-BĂCANU, Cultură și profesionalizare

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ALEXANDRU BOBOC, Tehnica și ontologia umanului în lumea de azi

RADU PANTAZI, Umanismul lui Bertrand Russell

ANDREI MARGA, Asupra filosofiei lui Bolzano

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

Colaborează: PETRU IOAN, TEODOR DIMA, CONSTANTIN GRECU, J. T. DILLON (S. U. A.), MIHAIL RADU SOLCAN, DUMITRU GHEORGHIU, VIOREL CERNICA

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

REPERE BIBLIOGRAFICE

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

2 *martie — aprilie* 1986

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IUI 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă, P.O Box 12-201, telex 10370 prsfi r — București, 78104, Calea Griviței, 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P.O. Box 12—201, telex 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8080

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXIII Nr. 2 1986

-- ULG. 2014

U IAȘI 2022

SUMAR

ANA BAZAC, Umanismul — calitate fundamentală a politicii Partidului Comunist Român 93
CONSTANTIN STROE, Solidaritatea ca valoare morală a etosului societății noastre . 97
ALEXANDRINA DRAGOMIR, Negentropie și responsabilitate în procesul creației . . 99

DISCUȚII

MARIA COBIANU-BĂCANU, Cultură și profesionalizare 104

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ALEXANDRU BOBOC, Tehnica și ontologia umanului în lumea de azi 112
RADU PANTAZI, Umanismul lui Bertrand Russell 118
ANDREI MARGA, Asupra filosofiei lui Bolzano 123

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

PETRU IOAN, Modelul semiotic în criteriologia cunoștinței 128
TEODOR DIMA, Despre dimensiunea referențială a cunoașterii 134
CONSTANTIN GRECU, Analiza tematică a științei 137
J. T. DILLON (S.U.A.), Probleme ale unei concepții erotetice despre știință 142
MIHAIL RADU SOLCAN, Rădăcinile culturale ale limbajului logicii moderne . . . 147
DUMITRU GHEORGHIU, Adnotări la un capitol de istoria logicii: „implicația strictă" 153
VIOREL CERNICA, Silogistica: bibliografie selectivă românească 155

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

VALENTIN MUREȘAN, Explicație științifică și explicație mitică 160

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ion Ungureanu, Ștefan Costea, *Introducere în sociologia contemporană. Teorii ale acțiunii și raționalității sociale,* București, 1985 (SORIN M. RĂDULESCU); **Gheorghe Vlăduțescu,** *Filosofia în Grecia veche,* București, 1984 (DAN TOTESCU); **Alexandru Tănase,** *Istoria culturii în capodopere,* București, 1983 (VIOREL CHIRILĂ); **Aurel Petrescu,** *Eminescu — Metamorfozele creației,* București, 1985 (ION DUR); **Immanuel Kant,** *Logica generală,* București, 1985 (DUMITRU GHEORGHIU); **M. G. Lazar,** *Etika nauki. Filosofsko-sotiologhiceskie aspekti sootnoșeniia nauki i morali,* Leningrad, 1985 (ELENA COBIANU); * * * *Studien zur Logik,* Budapest, 1983 (VALERIU GHERGHEL); * * * *Archivumi Füzetek, MTA Filozófiai Intézet, Lukács Archivum,* III, IV, 1983 — 1984, Budapest (AL. BOBOC) 167

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„Observație și experiment în știință" (Simpozion) (*E.F.*); Educația ateistă a tineretului *(I.C.)*; Notă (*C.M.*); Scurte note și informări. 182

43257.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXIII № 2 1986 г.

СОДЕРЖАНИЕ

АННА БАЗАК, Гуманизм — основная черта политики Румынской коммунистической партии 93
КОНСТАНТИН СТРОЕ, Солидарность как нравственная ценность этоса нашего общества 97
АЛЕКСАНДРИНА ДРАГОМИР, Негентропия и ответственность в творчестве 99

ДИСКУССИИ

МАРИЯ КОБЯНУ-БЭКАМУ, Культура и профессионализация 104

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Техника и онтология человеческого в сегодняшнем мире 112
РАДУ ПАНТАЗИ, Гуманизм Бертрана Расселла 118
АНДРЕЙ МАРГА, О философии Больцано 123

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ

ПЕТРУ ИОАН, Семиотическая модель в критериологии знания 128
ТЕОДОР ДИМА, Рефферентность в познании 134
КОНСТАНТИН ГРЕКУ, Тематический анализ науки 137
ДЖ. Т. ДИЛЛОН (США), Об эротетической концепции науки 142
МИХАИЛ РАДУ СОЛКАН, Культурные истоки языка современной логики . . 147
ДУМИТРУ ГИОРГИУ, Замечания к разделу истории логики 153
ВИОРЕЛ ЧЕРНИКА, Силлогистика: выборочная румынская библиография . . 155

РАЗУМ И ВЕРА

ВАЛЕНТИН МУРЕШАН, Научное и мифическое объяснения 160

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 167

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 182

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXIII N° 2 1986

SOMMAIRE

ANA BAZAC, L'humanisme — qualité fondamentale de la politique du Parti Communiste Roumain 93

CONSTANTIN STROE, La solidarité en tant que valeur morale de l'ethos de notre société 97

ALEXANDRINA DRAGOMIR, La négentropie et la résponsabilité dans le processus de la création 99

DISCUSSIONS

MARIA COBIANU-BĂCANU, Culture et professionnalisation 104

NOTES PHILOSOPHIQUES

ALEXANDRU BOBOC, La téchnique et l'ontologie de l'humain dans le monde d'aujourd'hui 112

RADU PANTAZI, L'humanisme de Bertrand Russell 118

ANDREI MARGA, Au sujet de la philosophie de Bolzano 123

PROBLÈMES DE LOGIQUE ET D'ÉPISTÉMOLOGIE

PETRU IOAN, Le modèle sémiotique dans la critériologie de la connaissance . . . 128

TEODOR DIMA, Au sujet de la dimension référentielle de la connaissance 134

CONSTANTIN GRECU, L'analyse thématique de la science 137

J. C. DILLON (S.U.A.), Problèmes d'une conception erothétique de la science . . . 142

MIHAIL RADU SOLCAN, Les racines culturelles du langage de la logique moderne 147

DUMITRU GHEORGHIU, Annotations à un chapitre de l'histoire de la logique: „l'implication stricte" 153

VIOREL CERNICA, La syllogistique: bibliographie sélective roumaine 155

RAISON ET CROYANCE

VALENTIN MUREȘAN, Explication scientifique et explication mythique 160

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 167

LA VIE SCIENTIFIQUE 182

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

UMANISMUL — CALITATE FUNDAMENTALĂ A POLITICII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

ANA BAZAC

În concepția partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, fundamentarea filosofică a acțiunilor politice-revoluționare, de construire a socialismului ocupă un loc deosebit. În acest cadru, umanismul ni se înfățișează drept *valoarea fundamentală, de sinteză* a societății socialiste.

Fiind o orînduire revoluționară, socialismul este o societate umanistă. Aici se manifestă forma cea mai înaltă a umanismului datorită însești premiselor social-economice și politice ale noii societăți și relațiilor fundamentale instituite și dezvoltate în cadrul ei : proprietatea obștească, relațiile de colaborare și ajutor reciproc, echitatea — ca principiu fundamental al vieții sociale, dezvoltarea personalității creatoare la nivel de masă — ca lege fundamentală a noii orînduiri. Obiectivele făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, ca și procesele complexe prin care se realizează aceste obiective sînt tocmai *modalitățile concrete* de înfăptuire a umanismului.

Opus umanitarismului și filantropiei, umanismul implică lupta pentru emancipare, pentru depășirea decalajelor, a condiției umane dominate, subjugate. Și, mai mult decît umanismul în general, *umanismul socialist este indisolubil legat de tensiunea revoluționară pentru schimbarea condiției umane la nivel de masă*. Umanismul socialist este un *umanism revoluționar*. El își trage seva din umanismul revoluției și implică lupta pentru desființarea revoluționară a condițiilor sociale alienante, a exploatării și dominației. Umanismul socialist, corespunzînd etapelor istorice ale socialismului, reflectă obiectivele revoluției și construcției socialiste.

Departe de a fi doar un principiu moral prezent în relațiile interpersonale, umanismul socialist *se învață* și *se face* în întreaga *politică* de construcție a noii societăți. Aplicarea umanismului în practică sau, altfel spus, dezvoltarea umanistă a societății este un *proces istoric* (îndelungat), este rezultatul activității conștiente, în cunoștință de cauză, a oamenilor muncii.

În societatea socialistă, *finalitatea* întregii *politici* ca și caracteristicile acesteia sînt profund umaniste. Umanismul politicii derivă din faptul că partidul comunist — partidul revoluționar al clasei muncitoare — este partid de guvernămînt și reprezintă în modul cel mai consecvent atît interesele clasei muncitoare cît și pe cele ale maselor largi de oameni ai muncii. Identitatea intereselor fundamentale ale maselor largi, ca și promovarea lor consecventă constituie baza obiectivă a *unității poporului în jurul partidului*, a promovării umanismului socialist revoluționar în întreaga politică de făurire a civilizației socialiste și comuniste.

Mai ales de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român — congres care a marcat puternic procesul de trecere de la o abordare dog-

matică la o gîndire creatoare, consecvent dialectică asupra procesului revoluționar din țara noastră — partidul nostru a orientat și condus întreaga politică de construcție a socialismului într-un sens profund umanist, amplificînd laturile revoluționare ale umanismului, integrîndu-l în întreaga viață economico-socială ca pe o valoare fundamentală, valoare-simbol a societății noastre.

Așezarea umanismului pe frontispiciul orînduirii noastre are nu numai o valoare politică practică — de întărire a unității poporului în jurul partidului, a devotamentului oamenilor muncii pentru cauza socialismului — ca și, prin intermediul întregii politici umaniste, o semnificație moral-umană generală. Umanismul socialist revoluționar are drept consecință, poate în primul rînd, *dezvoltarea unei concepții optimiste a oamenilor muncii* privind schimbarea condiției lor umane, posibilitatea stăpînirii de către ei a traiectoriei existențiale, posibilitatea controlului și inițiativei lor cu privire la viitor. „Socialismul — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — asigură manifestarea multilaterală a posibilităților de creație ale individului și colectivității. Lichidarea exploatării omului de către om a descătușat personalitatea umană, creînd condiții pentru înflorirea ei, pentru afirmarea inițiativei și capacității celor ce muncesc pe toate planurile vieții sociale. Numai socialismul eliberează omul de asuprire și inegalitate. Devenit stăpîn pe mijloacele de producție, pe toate bunurile materiale, omul devine stăpîn și făuritor al propriului său viitor"[1].

Umanismul politicii Partidului Comunist Român are la bază *o concepție sistemică, unitară și unificatoare* asupra *tuturor problemelor dezvoltării, asupra tuturor laturilor și sectoarelor de activitate*. Pornind de la rolul determinant al existenței sociale asupra conștiinței sociale, al economicului asupra celorlate domenii, politica partidului nostru și-a relevat și își relevă umanismul prin corelarea obiectivelor *actuale* cu cele *de perspectivă*. Proporțiile fondului de acumulare și dezvoltare și a celui de consum evidențiază atît preocuparea partidului pentru ridicarea continuă a nivelului de trai al maselor, cît și grija și responsabilitatea (de aceeași esență umanistă) față de generațiile viitoare.

Umanismul socialist revoluționar al partidului nostru se manifestă și în atenția față de problema *perfecționării relațiilor* de producție, a relațiilor sociale în general. În concepția sa revoluționară, creatoare, Partidul Comunist Român nu pune semnul de echivalență între superioritatea istorică, principială a relațiilor sociale socialiste și cea de fapt, nu fetișizează un stadiu sau altul al acestor relații, ci acționează în vederea *perfecționării* lor continue, ca parte integrantă a procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Umanismul socialist, revoluționar se relevă în întreaga politică de *omogenizare socială*, de apropiere treptată a condițiilor materiale și spirituale ale claselor și categoriilor sociale din societatea noastră, de făurire a poporului muncitor unic, de micșorare a diferențelor istorice moștenite între sat și oraș, între munca din agricultură și cea din industrie, între munca fizică și cea intelectuală.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport cu privire la proiectul de Constituție al R.S.R.* — 20 august 1965, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 123—124.

Umanismul revoluționar capătă valențe deosebite în politica de *adîncire a democrației socialiste*, de făurire și perfecționare a cadrului instituțional în care oamenii muncii *dezbat* și decid *întreaga politică de dezvoltare* a țării. Consolidînd întregul sistem politic al societății noastre socialiste, Partidul Comunist Român s-a preocupat și se preocupă atît de întărirea funcțiilor de conducere unitară a întregii vieți economico-sociale a statului socialist, cît și de creșterea controlului maselor asupra statului, pentru micșorarea elementelor de formalism și birocrație în activitatea acestuia, precum și de integrarea mai profundă a organizațiilor de partid în societate, pentru creșterea exemplului personal al membrilor de partid.

Depășind concepția dogmatică despre raportul dintre existența socială și conștiința socială, care fetișiza rămînerea în urmă a acesteia, partidul nostru a inițiat, încă de la începutul etapei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, un amplu și mereu perfecționat program ideologic, de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, de generalizare a convingerilor și deprinderilor specifice noii orînduiri. Încrederea în superioritatea istorică a socialismului, devotamentul față de socialism, patriotismul socialist și solidaritatea internațională sînt componente esențiale ale umanismului socialist, valori care susțin dezvoltarea, maturizarea societății socialiste și a conștiinței socialiste.

Politica de întărire a națiunii socialiste, promovarea unor relații naționale bazate pe egalitate socială reală, pe conlucrarea tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, la dezvoltarea socialistă a patriei au un caracter și o finalitate profund umaniste. Patriotismul socialist este indisolubil legat de solidaritatea internațională cu toate forțele progresiste, antiimperialiste, democratice, revoluționare. Umanismul socialist are puternice rezonanțe în politica externă a partidului și statului nostru, în politica de apărare a păcii, de luptă împotriva subdezvoltării, pentru o nouă ordine economică și politică internațională, pentru promovarea relațiilor de colaborare cu toate statele lumii.

Caracterul umanist-revoluționar al politicii partidului nostru rezultă și din *perspectiva dialectică asupra contradicțiilor* în societatea socialistă. Depășind înțelegerea dogmatică a contradicțiilor sociale, opoziția „romantică" între un capitalism măcinat de contradicții și o societate socialistă idilică, lipsită de contradicții, partidul nostru a pus la baza strategiei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate o analiză științifică a contradicțiilor societății socialiste în ansamblul ei și în diferitele sale etape de dezvoltare. Atenția acordată contradicțiilor care apar în societatea noastră, sublinierea necesității cunoașterii și rezolvării lor la timp, asigură promovarea unor măsuri concrete, în permanentă perfecționare, de rezolvare a acestor contradicții. Noul mecanism economico-financiar, dezvoltarea autoconducerii muncitorești, a autoadministrării teritoriale, creșterea controlului democratic al maselor asupra activității statului, contracararea unor aspecte birocratice, formale etc. s-au alăturat unor măsuri de perfecționare a economiei, a organizării și planificării, a modernizării forțelor de producție, ca și altora ce vizează dezvoltarea puternică a culturii socialiste. Societatea socialistă, etapele sale nu sînt fetișizate, absolutizate. Socialismul nu este privit ca un marș triumfal, iar spiritul critic și autocritic, analiza lucidă, permanentă a realității sînt chezășii ale stăpînirii democratice a problemelor și ale depășirii greutăților.

Umanismul socialist revoluționar se dezvăluie și în înțelegerea științifică de către partidul nostru a *ritmului istoric*, a unității dialectice a *con-*

tinuității și discontinuității istorice. Accelerarea ritmului istoric al epocii contemporane în general, al socialismului în special și al etapei sale actuale de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră are o determinare obiectivă. Ritmul istoric nu este, desigur, un fatum implacabil în fața căruia oamenii trebuie să se supună, să se adapteze. Concepția partidului nostru reliefează posibilitatea controlului, a stăpînirii de către oameni — în condițiile societății noastre — a problemelor sociale în general, a celor de timp și ritm în special.

Accelerarea ritmului istoric, complexitatea sarcinilor etapei actuale reprezintă, însă, în mod obiectiv o necesitate istorică, răspunde unui complex comandament umanist : pentru ca și generațiile actuale să beneficieze de roadele dezvoltării noastre, sarcinile nu pot fi amînate, ritmul nu poate fi „temporizat" și, desigur, fără eforturile actuale am îngrădi dezvoltarea social-economică și culturală a generațiilor viitoare. Cunoașterea resurselor materiale și spirituale, evidența lor corectă și „la zi", stăpînirea exactă a situației, controlul democratic al maselor sînt esențiale pentru stăpînirea problemelor ritmului istoric în societatea noastră, pentru realizarea obiectivelor sale umaniste.

Realizarea umanismului socialist revoluționar al politicii partidului nostru se bazează pe înțelegerea dialectică a legăturii dintre *aspectele calitative și cele cantitative ale dezvoltării*. Trecerea la o nouă calitate, concretizată astăzi în imperativul trecerii *de la dezvoltarea extensivă la cea intensivă* atestă cu putere consecvența umanistă a politicii Partidului Comunist Român, a cărui preocupare este nu numai de a multiplica marile realizări ale civilizației noastre socialiste, ci și de a schimba *calitatea condiției umane* la nivel de masă. Claritatea și consecvența obiectivelor, a programelor de dezvoltare sînt strîns legate de ansamblul mijloacelor concrete de transpunere a lor în fapt. Preocuparea partidului nostru, mai ales după Congresul al IX-lea, pentru întărirea legalității socialiste, a ordinii și disciplinei, lupta împotriva abuzurilor și neregulilor, pentru creșterea responsabilității la toate nivelurile este revelatoare și s-a concretizat în șirul de măsuri menite să prevîntîmpine și să rezolve posibilele contradicții dintre scopuri și mijloace. În aceeași ordine de idei, sublinierile repetate ale secretarului general al partidului nostru cu privire la rolul exemplului personal al membrilor de partid, la obligația lor de a fi „pionieri" ai înfăptuirilor revoluționare se înscriu în aceeași abordare umanistă consecventă a problemelor construirii socialismului.

Prin perfecționarea tuturor laturilor vieții economico-sociale, întreaga politică a partidului este orientată spre crearea unor condiții materiale și spirituale din ce în ce mai înalte pentru întreaga societate, pentru toți indivizii. În societatea noastră socialistă, disciplina și ordinea nu au caracter restrictiv, nu obturează posibilitățile manifestării creatoare a individului, ci le favorizează, le promovează.

Fiind valoarea ce orientează întreaga activitate a partidului și societății noastre socialiste, umanismul revoluționar, ca spirit revoluționar, include, alături și altruism și devotament, intransigența și fermitatea revoluționară prin care omenia, înțelegerea față de om și nevoile sale se împletesc indisolubil cu atitudinea activă, de luptă împotriva oricăror idei sau manifestări ostile societății noastre, idealurilor noastre de viață.

SOLIDARITATEA CA VALOARE MORALĂ A ETOSULUI SOCIETĂȚII NOASTRE

CONSTANTIN STROE

Definind relațiile reciproce dintre individ și societate, mai precis dintre personalitatea umană și colectivitatea în care ea se afirmă, *solidaritatea* reflectă atitudinea nouă manifestată de personalitate față de colectiv. Aceasta este motivul pentru care ea se instituie ca *axa întregului sistem moral* al societății noastre socialiste, în dependență de care înțelegem sensul și conținutul concret al tuturor celorlate valori și norme morale fundamentale bine-rău-datorie-responsabilitate etc. Mai mult decît atît, solidaritatea conține *in nuce* și dezvoltă cu necesitate o gamă extrem de diversă de valori morale specifice, cum sînt : colaborarea, întrajutorarea, ajutorul și respectul reciproc, responsabilitatea umană, corectitudinea, cinstea etc.

Rolul central ce îi revine solidarității în procesul cristalizării întregului ansamblu de convingeri și deprinderi morale socialiste derivă din împrejurarea obiectivă că organizarea societății socialiste pune cu cea mai mare stringență necesitatea acestei valori, în sensul că natura socialistă a noii orînduiri apare și se face simțită înainte de toate pe acest teren al solidarității umane (dintre oameni), că tocmai aici transpar mai nemijlocit și devin mai direct sensibile efectele răsturnării societății capitaliste și a dominației burgheziei, ale lichidării exploatării și asupririi. Căci în orînduirile bazate pe propritatea privată, tocmai aceasta (proprietatea privată) și exploatarea ce decurge din ea au contracarat timp de milenii dezvoltarea corespunzătoare a acestei trăsături (valori) care este solidaritatea. Ea nu mai apare în aceste societăți ca trăsătura fundamentală și nemijlocită a relațiilor dintre oameni, ci este redusă la minimum ; schimbul de activități și bunuri se transformă, sub imperiul proprietății private și al corolarului ei necesar, exploatarea, în contrariul ei, ia o formă înstrăinată : forma concurenței, a luptei dintre indivizi. În aceste orînduiri, relațiile de întrajutorare și solidarizare sînt izgonite din sfera relațiilor sociale propriuzise, a relațiilor de producție, în sfera relațiilor personale, devenind astfel neesențiale, nesemnificative, pentru o întreagă epocă istorică, deși ele ar fi trebuit să caracterizeze tocmai relațiile de producție ca relații fundamentale ce se stabilesc între oameni în procesul vieții lor. Abia pe baza proprietății socialiste întrajutorarea și solidaritatea ce o însoțește se ridică de la nivelul relațiilor particulare, personale la nivelul relațiilor nemijlocit sociale, devin trăsătura fundamentală a tuturor relațiilor socio-umane, și în primul rînd a relațiilor de producție.

Numai astfel înțelegem de ce spiritul solidarității, ca trăsătură morală conștientizată, ia naștere și se dezvoltă în rîndurile proletariatului pe baza obiectivelor și luptei comune împotriva exploatării, pe măsura formării conștiinței lui de clasă. Din acest punct de vedere, solidaritatea este o expresie a spiritului revoluționar, întrucît, manifestîndu-se ca respect al omului față de alt om, ca întrajutorare, ca sprijin reciproc, modifică esențial raporturile interumane, generează conștiința necesității și forței pe care o reprezintă munca și întrajutorarea tuturor celor exploatați pentru schimbarea situației lor, a modului lor de existență. Scoțîndu-l pe om din indiferența sa față de semeni, din izolarea și însingurarea generate de exploatare și asuprire, solidaritatea de clasă a celor ce muncesc se bazează

pe o morală a colectivismului, care include în sine principiul corelării juste, respectiv, al subordonării intereselor individuale, particulare, parțiale și momentane față de interesele obștești, generale, fundamentale ale clasei muncitoare, ale maselor populare, ale progresului istoric general.

Solidaritatea devine o cerință morală pentru colectivitatea socialistă, și, totodată, o trăsătură caracteristică a personalității morale, personalitate aflată în interdependență cu ceilalți și avînd conștiința intereselor comune și sentimentul apartenței la întregul social.

Solidaritatea poporului nostru s-a manifestat cu putere în toate momentele cruciale ale istoriei sale frămîntate, ale luptei lui pentru apărarea independenței și suveranității naționale, a gliei strămoșești, în timpul luptelor sociale pentru o viață mai bună. În acest sens, putem spune că solidaritatea socială și națională, în manifestările ei multiple, a reprezentat factorul socio-moral esențial al progresului, constituind, și astăzi principala forță motrice care asigură dezvoltarea și consolidarea cuceririlor revoluționare, mersul înainte al societății socialiste. *Societatea socialistă este prin excelență o lume a solidarității*, în care interdependența dintre oameni se accentuează.

În etapa actuală, solidaritatea oamenilor muncii are drept esență și formă fundamentală de expresie *unitatea moral-politică a întregii societăți* (unitatea socialistă a poporului). Strîns uniți, sub conducerea Partidului Comunist Român, toți membrii societății noastre își consacră energiile și capacitățile creatoare în direcția transpunerii în viață a mărețului program de edificare a socialismului multilateral dezvoltat. Tot ceea ce s-a realizat și se realizează în țara noastră poartă amprenta solidarității celor ce muncesc, a națiunii noastre, a întregului popor. „Toate aceste mărețe realizări — arată secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — sînt rodul muncii pline de abnegație a eroicei noastre clase muncitoare, clasa conducătoare a societății socialiste românești, a minunatei noastre țărănimi cooperatiste, a intelectualității, a întregului nostru popor, care, într-o deplină unitate, sub conducerea partidului, își făurește o viață liberă și independentă"[1]. Această solidaritate a oamenilor muncii poate fi constatată pretutindeni în sociatetea noastră. Ea are cauze adînci : economice, politice, ideologice și morale ; ea indică triumful omeniei asupra egoismului mărunt, adevărata înălțare a individului la nivelul exigențelor sociale generale proprii comunității noastre naționale, prezența unor premise de însemnătate covîrșitoare pentru ridicarea României pe cele mai înalte culmi de progres și civilizație.

Solidaritatea, ca trăsătură moral-politică proprie personalității membrilor societății socialiste se manifestă nu numai în cadrul conviețuirii sociale naționale, ci și *în sfera relațiilor internaționale*. Există necesități de progres în care sînt interesate toate popoarele lumii și care se soluționează prin eforturi conjugate, prin acțiuni solidare și permanente la nivel regional și mondial. Programul Partidului Comunist Român înscrie solidaritatea internațională cu toate forțele înaintate ale contemporaneității ca una din orientările fundamentale, permanente ale politicii externe a partidului și statului, în consens cu intersele generale ale accelerării procesului revoluționar mondial, ale făuririi unei noi ordini economice și politice internaționale. Înscrierea în codul nostru etic a îndatoririlor comuniștilor de a promova consecvent principiile solidarității internaționale reflectă o po-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. și a activului central de partid*, București, Edit. politică, 1985, p. 13.

ziție de principiu promovată cu neabătută consecvență. Corelația indisolubilă a patriotismului și solidarității internaționale exprimă concordanța intereselor oamenilor muncii în lupta pentru victoria revoluției socialiste în țara noastră, cu interesele triumfului cauzei socialismului în întreaga lume. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului a relevat în repetate rînduri că nu poți fi internaționalist dacă nu îți iubești propria națiune, dacă nu lupți pentru eliberarea ei, pentru făurirea națiunii noi, socialiste și comuniste. Tot astfel nu poți să fii un bun luptător pentru interesele națiunii tale dacă nu acționezi cu fermitate pentru dezvoltarea colaborării cu celelalte națiuni, pe baza deplinei egalități în drepturi și interesului reciproc. Între interesele naționale și internaționale nu numai că nu există nici o contradicție, ci, dimpotrivă, există o deplină unitate dialectică.

NEGENTROPIE ȘI RESPONSABILITATE ÎN PROCESUL CREAȚIEI

ALEXANDRINA DRAGOMIR

În contextul analizei conceptului de *acțiune socială*, problematica legată de *creația umană* și rezultatele acesteia ocupă un loc deosebit de important. Aflîndu-și izvorul în permanenta confruntare a lui „homo sapiens" cu resursele latente ale mediului său, creația s-a constituit ca o *capacitate de reacție (transformatoare) a omului la „legile tendențiale" ale naturii*.

Rezultatele activității creatoare a omului instaurează un nou mod al lui „a fi", îmbogățind realitatea materială cu un nivel de existență — existența umană, la rîndul ei condiție și consecință a existenței sociale. Pentru a crea, omul se raportează practic la natură și societate, se instituie pe sine ca agent, desfășoară o activitate productivă, un proces de muncă. Numai prin muncă omul dobîndește posibilitatea de a fi creator, de a se institui ca demiurg în ordinea obiectivă a Universului. După cum demonstrează întreaga istorie a existenței umane, secretele naturii sînt descifrate în condițiile acumulării permanente de noi cunoștințe.

Alături de cunoaștere, însă, un rol hotărîtor în configurarea actului creator îl au intențiile, scopurile oamenilor, precum și sistemele de valori prin care sînt validate criteriile de apreciere a acțiunilor întreprinse.

1. RESPONSABILITATE ȘI CREAȚIE

Interesul cognitiv, voința și afectivitatea creatorului sînt expresia unor idealuri individuale, dar și a unor aspirații colective, de realizare la nivelul grupului social și al comunității umane. Aceasta face ca procesul creației să fie supus unui dublu control axiologic : pe de o parte asistăm la o autoevaluare critică, bazată pe un cadru valoric intern, iar pe de altă parte, intervine recunoașterea socială, concordantă codului valoric obiec-

tiv, extern individului. Ambele „probe valorice" implică o atitudine activă față de societate, nonconformitate, autoangajare și spirit novator.

Lărgimea orizontului cognitiv și fundamentarea valorică a acțiunii sale, pe care i-o mijlocește societatea, oferă subiectului creator posibilitatea de a evita schematismul și rigiditatea în gîndire și faptă. El este receptiv la tot ceea ce i se dezvăluie dincolo de granițele cunoscutului, banalului, nerespingînd nici o opinie numai pentru că nu coincide cu propriile păreri.

Spațiul de originalitate în care agentul își descătușează energiile creatoare trebuie să fie întotdeauna corelat cu nevoile de eficiență ale colectivității în care el trăiește și acționează, cu alte cuvinte, trebuie să fie supus unei validări din punct de vedere social, măsura acestei corelații fiind dată de gradul de responsabilitate al creatorului în actul creației.

Mai mult chiar, în calitate de creator el manifestă o sumă de responsabilități, strîns legate unele de altele, fiecare dintre ele fiind la fel de personală și de netransferabilă[1]. Responsabilitatea are un dublu rol reglator : pe de o parte, ea angajează subiectul în mod retroactiv, prin raportarea realizărilor sale la sistemele de referință axiologice actuale, iar, pe de altă parte, se manifestă și ca un proces referențial, *feed-before*, de anticipare și de modificare, în funcție de aceasta, a strategiilor de acțiune probate deja din punct de vedere valoric ; în acest din urmă caz, responsabilitatea condiționează fixarea scopurilor acțiunii. Acest aspect, cu precădere teleologic al responsabilității, necesită acumularea unei prealabile cantități de informații referitoare la structura de ansamblu a domeniului de obiectivitate la care urmează să se raporteze practic agentul. Și cu cît dispune de mai multe informații, cu atît el își poate atinge mai lesne (orientîndu-și rezultatele pornind de la anumite „determinabilități practice"[2]) țelul propus. Rezultă, astfel, un raport de includere reciprocă între atitudinea nonconformistă, specifică creatorului, și atitudinile sociale valorizatoare, care validează gradele de eficiență ale acțiunilor sale, întrucît raportarea competentă la colectivitate îi asigură agentului identificarea cu aceasta sub forma comuniunii de interes, de scop[3].

2. CREAȚIA CA NEGENTROPIE

În calitatea sa de efort constructiv, demersul creator are un caracter dramatic, chiar conflictual. Mulți gînditori au identificat creația cu o perioadă de tensiune, de dezechilibru în ordinea naturală a lucrurilor. Ca factor determinant în geneza și dezvoltarea continuă a societății, creația se structurează pa axa timpului, curgînd, succesiv, într-o ordine cronologică ireversibilă, caracterizată printr-o ritmicitate crescîndă, de natură exponențială. Este știut faptul că la baza ireversibilității timpului se află cel de-al doilea principiu al termodinamicii. L.Boltzman, autorul celebrei teoreme H, a încercat să fundamenteze relația dintre creșterea entropiei și orientarea timpului. Dar această teoremă oferă doar explicații privind creșterea entropiei la nivelul sistemelor naturale și izolate. Sistemul macrosocial realizează permanente schimburi de informație cu natura fără a se

[1] M. Bunge, *Știință și filosofie*, București, Edit. politică, 1984, p. 415.

[2] A. Gramsci, citat după P. Apostol, *Normă etică și activitate normată*, București, Edit. științifică, 1968, p. 48.

[3] Mihai Florea, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 81.

structura, istoric, similar acesteia. În societate, cu toate intercondiționările cu mediul natural, și tocmai datorită acestora, într-o anumită măsură, tendinței spontane de creștere a entropiei i se opune un proces negentropic de sporire continuă a gradului de organizare a activităților umane cu caracter inovator, adică a acelora care sparg ordinea și impun o altă ordine, nenaturală, respectiv, socială și umană (pe seama celei naturale).

Actul creator mijlocește astfel reglarea proceselor sociale progresive, avînd un important rol *antientropic*. Prin intermediul acțiunii sale cu caracter negentropic în raportul său cu natura (și societatea), agentul găsește totdeauna noi posibilități de transformare și dezvoltare a sistemului social, conservîndu-i în același timp integralitatea, echilibrîndu-i structura. Subiectul, societatea și natura sînt, deci, partenerii unui joc complicat în care *responsabilitatea* are un *rol mediator*. Așa-zisa „instabilitate" produsă de creație este preluată, în condițiile existenței unei atitudini responsabile a subiectului, ca negentropie de către natură și societate : aceasta are un rol benefic pentru om, întrucît de efectele ei depinde structurarea liniilor de progres ale societății și înnoirea umană continuă.

Omul a utilizat dintotdeauna, în propriul său interes, avantajul de a-și alege strategiile de acțiune în raport cu lumea înconjurătoare. Aceasta îi permite ca, folosind o cantitate relativ mică de energie, să obțină un spor maxim de negentropie și să-și asigure un fundament pentru alte restructurări creatoare. Optimizarea activității umane se realizează simultan cu introducerea unei anumite ordini în realitate, fenomenele primind astfel un sens ce nu se poate obține în mod spontan. Acțiunea creatoare capătă în aceste condiții nu numai caracteristici antientropice, ci și calități *antialeatoare*, fiind capabilă să se opună încercărilor întîmplătoare și cu un grad înalt de risc. Luînd exemplul echilibrărilor schimbului de resurse dintre agentul creator și natură, se poate spune că prin intermediul proceselor perfecționate de *feed-back* și *feed-before* activitatea umană poate fi organizată în mod rațional, ceea ce conduce la un important cîștig de timp, și, implicit, la micșorarea efortului uman. Omul caută permanente mijloace și metode de organizare eficientă a muncii sale. Aceasta multiplică potențialul de acțiune umană, obținîndu-se grade din ce în ce mai mari de certitudine în dezvoltare.

3. PROGRES ORGANIZAȚIONAL ȘI FIABILITATE ÎN CREAȚIA SOCIALĂ

Progresul organizațional reprezintă unul dintre factorii progresului civilizației umane[4]. Activitatea inovatoare în planul dezvoltării sistemului de ansamblu al vieții sociale necesită efectuarea unor treceri succesive la niveluri tot mai înalte de organizare. După cum se știe, forța creativă umană sporește odată cu trecerea timpului, iar investirea de timp în creațiile omului, precum și orientarea conștientă și responsabilă a informațiilor de care dispune societatea la un moment dat în vederea potențării unor grade superioare de eficiență în acțiunea umană, reprezintă factori de creștere a ordinii în diacronia vieții sociale[5]. O astfel de creștere nu se

[4] I. Tudosescu, *Acțiunea umană și dialectica vieții sociale*, București, Edit. politică, 1980, p. 71.

[5] M. Șiletchi, A. Lascu, *Informația, entropia și procesele sociale*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1978, p. 119.

poate însă înfăptui fără un cadru organizațional adecvat. Aceasta înseamnă că negentropia provocată de om în raporturile sale cu natura și societatea doar potențează progresul vieții sociale, trecerea de la potență la act în această privință fiind mijlocită de procesele de perfecționare a structurilor organizaționale ale societății.

Organizarea socială prezintă anumiți parametri funcționali. Între aceștia are o importanță deosebită *fiabilitatea socială*, deoarece în funcție de valorile pe care aceasta le ia, se pot distinge diversele grade de organizare a sistemului social.

Fiabilitatea este o noțiune cu caracter de sine stătător în cadrul conceptului larg de calitate[6]. Privită din acest punct de vedere, *fiabilitatea socială* exprimă eficacitatea organizării în rezistența sa la schimbările aleatorii[7]. Cu alte cuvinte, eficientizarea organizării activităților umane prin eliminarea diverselor perturbații și fluctuații ce pot apărea în timp, înseamnă siguranță în funcționarea sistemului, deci, fiabilitate crescută.

Există un raport direct proporțional între mijloace și resurse, pe de o parte și, între acestea și fiabilitate, pe de altă parte. Acest raport este mijlocit de responsabilitatea cu care sînt orientate în timp eforturile creatoare ale oamenilor, întrucît gradul de probabilitate al eficacității resurselor folosite este mai mare în cazul proceselor creative care stimulează dezvoltarea pe termen lung.

În altă ordine de idei, menționăm că evoluția socială determină apariția unor noi nevoi umane, care, transformate în scopuri, antrenează resurse tot mai ample de realizare (materiale, tehnice, spirituale, umane). Această tendință de amplificare a resurselor trebuie corelată cu o alta, de economicizare a acțiunilor umane și de maximizare a efectului obținut[8].

Tocmai această maximizare a efectelor acțiunilor umane obținute prin perfecționările organizaționale, la rîndul lor optimizatoare social și uman a eforturilor de provocare negentropică în raporturile practice ale omului cu lumea, este sugestiv și concentrat exprimată în conceptul de *fiabilitate socială*. Se poate vorbi chiar și despre grade diferite de fiabilitate în sistemele oganizaționale specifice diferitelor orînduiri sociale. Și în această privință se pot distinge deosebiri calitative între acestea, ajungîndu-se pînă la formularea ideii potrivit căreia creșterea gradului de fiabilitate este un criteriu al progresului societății omenești.

Desigur, metodele de acțiune socială eficientă la nivel macrosistemic vizează în mod deosebit și dezvoltarea spiritului creator în domenii cheie ale vieții sociale, cum sînt organizarea, planificarea și conducerea activităților sociale. În acest caz, actul creator angajant, generat și generator de responsabilitate va porni de la cîteva tablouri globale ale societății : cel al proceselor de dirijare și conducere, cel al proceselor de orientare către anumite țeluri, precum și de la imaginea care redă sensul în care se desfășoară evoluția societății umane.

[6] Vasile M. Cătuneanu, A. Mihalache, *Bazele teoretice ale fiabilității*, București, Edit. Academiei, 1983, p. 10.

[7] M. Șiletchi, A. Lascu, *op. cit.*, p. 98.

[8] T. Kotarbinski, *Praxiological Propositions and their Proof*, în *Logic Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, 1962, p. 191.

În raport cu alte tipuri de acțiuni sociale, activitățile creatoare în domeniul perfecționării organizaționale a societății au un loc central. Ele mijlocesc raporturile dintre mediul natural, dezvoltarea economico-socială și realizarea unor relații umane pe anumite principii de conviețuire. Însoțită de un nivel înalt de responsabilitate și de un grad superior de fiabilitate, acțiunea organizațională specifică societății socialiste deschide largi căi și ritmuri înalte de progres social, stimulînd implicit, posibilitățile reale de realizare umană și de manifestare a individului în spiritul celui mai profund umanism, specific epocii noastre — umanismul socialist revoluționar.

DISCUȚII

CULTURĂ ȘI PROFESIONALIZARE

MARIA COBIANU-BĂCANU

1. RAPORTUL DINTRE CULTURĂ ȘI DINAMICA SOCIALĂ

Modul în care oamenii se apropie de tehnică, și-o însușesc, o utilizează sau o creează este, în ultimă instanță, un mod cultural determinat. În sensul că ei se comportă față de tehnică în funcție de o anumită tradiție socială, de o experiență tehnică, profesională, de un mod specific de manifestare pe plan național în procesul muncii și al creației. Un mod sau altul de abordare a tehnicii va fi relevant pentru un anumit mod de trai, de gîndire și de acțiune, pentru un anumit sistem de habitusuri, de deprinderi și tradiții pentru un nivel de cunoaștere umană ce caracterizează o societate sau un grup uman.

Tehnica este o alternativă culturală, o expresie a culturii, expresia ei materială de care depinde progresul întregii societăți. A vorbi despre raportul dintre cultură și dinamica socială înseamnă, deci, în primul rînd, a vorbi despre raportul dintre cultură și tehnică, tehnica fiind termenul mediu și, în ultimă analiză, factorul cel mai mobil care conduce la o continuă structurare și restructurare socială și profesională. În fond, tehnica reclamă un set de activități în care sînt puse în joc resursele materiale și umane de care dispune societatea la un moment dat. Prin extensie, putem spune că după tipul de tehnică, de unelte folosite, putem descifra modul de structurare a unei societăți. Mijloacele de muncă nu sînt unicul criteriu de recunoaștere a grupurilor și claselor sociale dintr-o societate, dar ele sînt un criteriu hotărîtor, un indicator „tare" al acestora. Tot după tipul de unelte folosite, care întrupează în ele un anumit grad de dezvoltare socială, culturală, se disting societățile, perioadele și înseși epocile istorice.

Transferul de tehnologii presupune compatibilitatea sau incompatibilitatea dintre mediul cultural dat și noua tehnologie, capacitatea forței de muncă de a opera cu noua tehnică, de a o utiliza la toți parametri. Accesul la noile tehnologii este nu numai o problemă economică, ci și, mai ales, o problemă profesional-culturală. Orice tehnologie este purtătoarea unor modele de gîndire și de acțiune, impune un anumit comportament, un anumit nivel profesional, socio-cultural. Introducerea ei implică, pe de o parte, un transfer de modele culturale, iar, pe de altă parte, importante schimbări în infrastructura profesională și culturală a grupurilor umane ce beneficiază de ea. Asimilarea noilor tehnologii va conduce la creșterea productivității muncii, dar și a nivelului de pregătire culturală și profesională.

Mînuirea cu succes a oricărei tehnici, oricît de simple ar fi ea, reclamă un anumit nivel de pregătire școlară și profesională.

Profesionalizarea este procesul de formare a omului muncii, de la muncitorul cu calificare la locul de muncă pînă la muncitorul intelectual, cu studii superioare, cursuri de specializare sau post-universitare ş.a.

În literatura de specialitate, termenul de profesionalizare se identifică adesea cu cel de educaţie sau de formaţie profesională. Are o intensă conotaţie axiologică. Nu se referă doar la formarea de oameni cu o bună şi adecvată pregătire profesională, ci şi la formarea, în sens mai larg, a unor oameni capabili să răspundă problemelor sociale, pe care le ridică locul de muncă, întreprinderea şi societatea. Problema profesionalizării, a creşterii gradului de instrucţie în vederea formării unui personal calificat pentru nevoile actuale şi de perspectivă impune o mai strînsă legătură între şcoală şi lumea muncii, între teorie şi practică, presupune în mod deosebit modernizarea învăţămîntului.

Întreg acest proces dobîndeşte trăsături specifice în diferite societăţi şi epoci. În ţara noastră, ţară socialistă în curs de dezvoltare, restructurările culturale şi profesionale impuse de schimbările în modul de viaţă şi de gîndire al oamenilor repercutează, inevitabil, în mod specific, în structura şi în dinamica socială.

Cultura profesională, cultura tehnică-ştiinţifică şi cultura umanistă, ca trei feţete ale unuia şi aceluiaşi proces de instrucţie, educaţie şi profesionalizare, apropie şi diversifică în acelaşi timp clasele şi categoriile sociale într-o nouă configuraţie, dînd unitate dezvoltării sociale multilaterale din ţara noastră. În acest fel, societatea noastră devine tot mai mult „o societate unită, formată din clase şi categorii sociale legate prin aceleaşi interese şi aspiraţii, care acţionează în strînsă unitate pentru înfăptuirea Programului partidului, pentru ridicarea României pe culmi tot mai înalte de progres şi civilizaţie”[1].

2. FUNCŢIILE CULTURII ÎN RAPORT CU MODELELE DE COMPORTAMENT ALE CLASELOR SOCIALE

Clasele şi grupurile sociale se disting nu numai sub raport economic, dar şi cultural. Cultura, ca mod de viaţă, sistem de gîndire, cuantum de informaţii nu rămîne fără implicaţii la nivelul indivizilor şi al grupurilor. Influenţa sa modelatoare, formativă se reflectă, în primul rînd, în modelele culturale de acţiune şi gîndire, în modul de comportare în muncă, societate şi familie. Obiectivată în valori, cultura influenţează înainte de toate comportamentul în muncă. Un anumit nivel de cultură selectează în mod specific problemele profesionale. Valorile la care aderă individul, sub raport cultural, ca membru al societăţii, al clasei sale devin implicit valori practice în profesie. Funcţie de ele performanţele profesionale sînt diminuate sau potenţate. În jurul lor se constituie, în fapt, modelele de acţiune, de comportare în muncă, în societate, în familie. Cercetările concrete realizate pe diferite „segmente” ale clasei muncitoare* au demonstrat efectele directe ale impactului valorilor asupra modelelor de comportare, asupra calităţii şi eficienţei muncii.

Pentru că, aşa cum au evidenţiat cercetările, *cultura* are nu numai *funcţie formativ modelatoare*, cu efecte profunde asupra personalităţii umane,

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 26, Bucureşti, Edit. politică, 1984, p. 444.

* Cercetări efectuate în cadrul Centrului de cercetări sociologice din Bucureşti.

dar și *funcția de a face munca umană mai productivă, mai eficientă.* Cu cît un om al muncii este mai bine pregătit, mai bine echipat intelectual și cultural, cu atît este mai eficient, mai creativ, obține performanțe mai înalte. Concretizată în nivelul de instruire și profesionalitate, cultura are o funcție practic-productivă, devine factor de creștere a calității muncii, a productivității muncii.

Analiza concretă a realității sociale, a fazelor de dezvoltare a clasei muncitoare la începuturile formării ei, relevă că într-o primă fază, forța de muncă necesară industriei s-a recrutat din mediul rural. Navetiștii — cei ce pendulează zilnic sau periodic (săptămînal sau sezonier) între sat și oraș — au fost primii „clienți" la porțile fabricilor ca forță de muncă necalificată[2]. Pentru a face față sarcinilor mereu crescînde și uneori din ce în ce mai complexe din întreprinderi, într-o etapă superioară, ei sînt calificați la locul de muncă prin sistemul uceniciei. Dar întreprinderile aveau nevoie de o forță de muncă stabilă, sigură. De aceea, pe lîngă stimulentul material — un salariu care era de cîteva ori mai mare decît în agricultură —, întreprinderile au fost nevoite să le creeze angajaților și condiții de locuit. În acest fel, oamenii și-au părăsit vetrele lor, vechile cutume de muncă și de viață și au îngroșat rîndurile populației din orașe, trăind în zonele periferice, construite în pripă, mai mult improvizate, dar răspunzînd necesității de a lega oamenii de întreprindere[3].

Muncitorii mutați la oraș, deci cei cu rezidențe lîngă locul de muncă, vor manifesta un comportament cultural și profesional diferit de cel al navetiștilor. Ei se vor deosebi, de asemenea, de cei stabiliți în oraș cu cîteva generații în urmă.

În ordine istorică privind lucrurile, aceste *prime două segmente* ale muncitorilor au „axa" principală satul sau orașul. Ceea ce-i deosebește fundamental era comunitatea de viață socială din care proveneau și nu, în primul rînd, pregătirea profesională.

Dar continuul progres al tehnicii, introducerea mecanizării, munca la bandă reclama un om calificat, școlarizat și anume pregătit pentru o profesie, pentru un loc de muncă. Noile cerințe de muncă impun pregătirea prin școală profesională, în profesii bine conturate. În această nouă fază a dezvoltării tehnicii, fără școala profesională nu se mai poate face față procesului tehnologic. Muncitorul cu școală profesională va fi cel preferat de întreprindere și va acoperi nevoile acesteia o bună perioadă de timp. Și astăzi, muncitorul cel mai reprezentat în întreprinderile industriale este cel cu școală profesională, alături de care începe să se impună și muncitorul cu liceu industrial sau cu școală post-liceală. Dezvoltarea ulterioară a tehnicii, ca și dezvoltarea sa social-umană vor ridica problema realizării unui muncitor la care formarea profesională să se îmbine cu un larg orizont de cunoștințe generale. Tinerii absolvenți ai liceelor industriale, agricole, economice ș.a. constituie o nouă verigă în evoluția clasei muncitoare. Cu „valul" de muncitori pregătiți prin școala profesională — și care formează *al treilea segment* al clasei muncitoare — se schimbă axa culturală. Ea nu mai este cea rezidențială — satul sau orașul, ci cea *școlară, educațională*, în ultimă instanță, *culturală*. De aici înainte, comportamentele cul-

[2] O analiză detaliată a acestei probleme vezi în Caliopia Radu, *Comportamente culturale și profesionale ale navetiștilor și ale țăranilor mutați la oraș, din perspectiva întreprinderii*, în „Științe Sociale și Politice din România. Progrese, realizări", Oficiul de Informații, Documentare în Științele Sociale și Politice, 3/4/1983.

[3] Radu Nicolae, *Întoarcere spre om*, București, Edit. Albatros, 1984, p. 83.

turale și profesionale vor avea, în principal, trăsăturile oferite și conferite de statutul profesional obținut prin școală, ca principal izvor al forței de muncă calificate.

Al patrulea segment al clasei muncitoare îl constituie muncitorii cu școală medie, cu liceu de specialitate, la care apare cu deosebită acuitate problema educației pentru muncă în spiritul muncii.

Ultimul segment, și cel mai nou în timp, produs al progreselor în știință și tehnică, prezent și în întreprinderile din țara noastră, este muncitorul intelectual*. El constituie o confirmare elocventă a mutațiilor calitative ce au loc în structura socială contemporană, a căilor concrete de apropiere între statutele sociale și profesionale din societatea noastră. Este, în același timp, *o expresie a dinamismului fără precedent al societății noastre*, a dialecticii proceselor sociale, ascensiunii lor continue pe linia progresului social.

Aceste principale segmente ale clasei muncitoare prezintă comportamente profesionale și culturale specifice, reflex al interacțiunii complexe, biunivoce dintre profesie și cultură.

Ipoteza de lucru confirmată de cercetare este că între gradul de instruire profesională, nivelul de cultură generală, pe de o parte, și eficiența profesională, pe de altă parte, există o puternică corelație. Cu cît pregătirea profesională și general-culturală sînt mai temeinice cu atît poate să crească eficiența, calitatea muncii, gradul de înțelegere și soluționare a problemelor tehnice, economice, sociale cu care se confruntă colectivitatea de muncă.

Comportamentul cultural și profesional al navetiștilor și al țăranilor-muncitori mutați la oraș, studiat din perspectiva întreprinderii, relevă drumul real parcurs și pe care îl parcurge încă clasa muncitoare din țara noastră spre noile prefaceri calitative pe care le impune actualul progres tehnic și științific. Cercetarea concretă[4] dezvăluie portretul complex și contradictoriu al *navetiștilor*, grup social eterogen, și totuși unitar prin setul de nevoi și aspirații comune, prin modelele de comportament asemănătoare. Astfel, ei sînt atrași de cîștigurile mai bune, dar nu fac un efort deosebit în muncă. Se conservă și pentru munca de acasă, de pe lotul personal. Sînt slab calificați și nici nu prea intenționează să se califice. Nu respectă cu strictețe programul de muncă, fie din cauza mijloacelor de transport, fie a muncilor agricole. Nu sînt legați prea mult de viața întreprinderii, de problemele ei. În timpul de vîrf al muncilor agricole lipsesc, dar întreprinderea nu se poate lipsi de ei deoarece are mare nevoie de forță de muncă. Ca muncitori sînt disciplinați, ascultători, ușor de condus, uneori par fără personalitate. Nefiind puternic legați de întreprinderea în care lucrează, nu au un spirit de răspundere în muncă prea avansat, nu-i atrag problemele mari ale întreprinderii. Au o productivitate în muncă mai scăzută datorită nivelului redus de calificare. Nivelul lor politic, cultural este scăzut. Sînt preponderent preocupați de gospodăria de acasă. Ei, în fapt, au rămas cu sufletul în sat, iar la oraș vin doar să-și întregească veniturile, să se aprovizioneze cu cele necesare.

Spre deosebire de navetiști, *țăranii-muncitori mutați definitiv la oraș*, deveniți muncitori și locuitori la bloc, constituie în prezent *forța principală a întreprinderilor*. Orizontul nevoilor și aspirațiilor lor este mai legat de

* Vezi Maria Cobianu-Băcanu, *Muncitorul intelectual — un nou „segment" al clasei muncitoare*, în „Era Socialistă" nr. 6/1984.

[4] Vezi, Caliopia Radu, *Idem*.

oraș și de întreprindere. Au ca aspirații realizarea unei case, mobilarea ei, creșterea copiilor după standardele orașului. Nemaiavînd alte surse de cîștig, se străduiesc să muncească bine, să cîștige bine în întreprindere. Sînt interesați în creșterea calificării, a nivelului lor de profesionalizare. Răspund cu promptitudine sarcinilor suplimentare și plătite ale întreprinderii. Sînt corecți în muncă, conștiincioși, vor să învețe meserie, respectă programul de muncă. Sînt și rămîn muncitorii de bază ai șantierelor și întreprinderilor căci nu au alte mijloace de existență decît munca. În timpul liber nu-i prea interesează cultura. Unii din ei au făcut școli profesionale, alții s-au calificat la locul de muncă. Au cunoștințe tehnice și practice satisfăcătoare. Sînt relativ stabili în muncă, dau produse de bună calitate fără prea mult control. Nu participă la viața culturală a orașului, au un nivel de cultură generală scăzut. Sînt modești, respectuoși și disciplinați; citesc puțin. Sînt mai productivi decît navetiștii și mai conștiincioși decît muncitorii recrutați de la oraș.

Cele două schițe de portret de mai sus pun în evidență caracterul de soluție de moment al navetismului în perioada industrializării rapide a țării. La el nu se poate renunța, dovadă fiind faptul că în nici una din țările cele mai avansate nu s-a renunțat la navetism, dar fenomenul poate și trebuie să fie optimizat, raționalizat. În acest sens, în ultima perioadă, partidul și statul nostru s-a preocupat și se preocupă de reducerea migrației de la sat la oraș, de stabilizarea tineretului și a bărbaților în special în mediul rural, prin crearea de oportunități sociale, profesionale și culturale mai diverse. Politica educațională dusă prin școală, prin învățămînt în general, de pregătire a tinerilor pentru profesii adecavte satului, muncii în mediul rural are un rol fundamental în legarea tinerilor de sat. Creșterea numărului de licee agro-industriale la sate va avea și are deja un rol important în crearea unei infrastructuri sociale și profesionale moderne cu profil industrial-agrar, apte de a satisface nevoile de forță de muncă reclamate de procesele contemporane de înnoire și modernizare a satului. În același timp se va avea în vedere nevoia de conservare a identității culturale a satului.

Nici urbanizarea țăranilor-muncitori mutați la oraș nu este lipsită de probleme. Accelerarea industrializării și urbanizării duce la creșterea performanțelor profesionale și culturale, dar și la crearea unui nou orizont de aspirații, în care apare o evidentă tendință conservatoristă, amestecată cu preluarea neselectivă a unor modele culturale negative specifice mediului urban. Acestea ridică noi probleme de ordin educativ pînă acum mai puțin supuse analizei științifice, dar care reclamă o diagnoză exactă și un sistem integrat de măsuri din partea factorilor educaționali instituționali, cu metode formale și informale, directe și indirecte.

Pe măsură ce nivelul de tehnicitate al industriei crește, interesul pentru forța de muncă se modifică, iar factorul rezidență își pierde importanța în favoarea *pregătirii profesionale*. Avem de-a face cu faza a treia sau cu *segmentul la treilea*, al *muncitorilor proveniți din școlile profesionale*, preferați indiferent de locul de rezidență. Cum se prezintă acest nou segment al muncitorilor cu școală profesională? În primul rînd, ei nu mai au „în spate" nici experiența muncii prelungite și grele din agricultura tradițională și nici calitățile umane reclamate de munca direct productivă. Venind direct din școală, ei nu sînt obișnuiți cu munca grea, întrucît nici familia, nici școala nu i-au supus unor eforturi deosebite. Tinerii sînt produsul acestor multiple influențe. Pentru ei munca nu mai este un mijloc

esențial de supraviețuire economică. În locul acestei motivații intervine nevoia de prestigiu, de demnitate, de realizare personală și socială. Climatul muncii, relațiile de grup, relațiile cu conducătorii procesului de producție dobîndesc o importanță pe care nu au avut-o la celelate segmente. Primele segmente mînate în industrie de constrîngerea economică, de lipsa mijloacelor de existență, de grijile imediate ale vieții, de dorința de a supraviețui aveau un orizont scăzut de nevoi și aspirații. Ele se limitau la cele bazale, de asigurare a unui adăpost pentru familie, creșterea copiilor, hrană și îmbrăcăminte*.

Schimbarea motivației pentru muncă, a valorilor ce o determină semnifică trecerea la o etapă superioară în evoluția societății noastre și, în același timp, necesitatea unui nou echilibru între întreprindere și oameni. În practică, s-a constatat că și elevii școlilor profesionale se încadrează uneori greu în producție. Crescuți în condiții materiale și spirituale mai bune, ei vin în producție cu cerințe superioare față de cele ale părinților și chiar față de cele pe care le pot satisface întreprinderile.

Cu acest nou „val" de muncitori întreprinderea trebuie să-și asume o responsabilitate în plus : de influențare și educare a grupurilor de muncă, de dirijare și conducere a lor după o tehnologie științifică, în vederea utilizării cu maximă eficiență a noului potențial uman. Vechile stereotipii de influențare a grupurilor de către întreprindere, ca angajarea masivă de tineri, în proporția în care alții plecau, acordarea de locuințe confortabile, creșterea retribuției, s-au dovedit puțin eficiente. Studiile făcute pe tineri arătau că unii din ei își motivau plecarea pe faptul că nu le plăcea mediul, că erau nemulțumiți de viața culturală din oraș, de relațiile cu șefii. Aceste aspirații, pozitive în esența lor pentru că demonstrau o dezvoltare umană superioară, deveneau „negative" în măsura în care erau greu de soluționat și dereglau vechiul mod de lucru.

Relațiile de grup, coeziunea internă a grupului devin nu numai factor de stabilitate și integrare în muncă, dar și de creștere a emulației în muncă, a productivității muncii. Valoarea umană, formativă a factorului de grup, a relațiilor de grup nu mai poate fi neglijată în condițiile segmentelor clasei muncitoare bazate pe școală. Un nou echilibru între exigențele muncii și exigențele umane se impune să fie realizat prin efortul conjugat al tuturor factorilor educaționali implicați : familie, școală, întreprindere.

Progresul ascendent al științei și tehnicii și introducerea acestora în producția nemijlocită solicită un muncitor cu o bază de cultură generală și tehnică-profesională mai largă, un muncitor produs de școlile medii de specialitate, cu cele mai diverse profile : industriale, agricole, economice, teoretice. Destul de puține în trecut și cu o largă deschidere în prezent și mai ales în viitor, *liceele de profil reflectă noile cerințe impuse de revoluția științifică și tehnică contemporană*. Adîncirea caracterului intelectual al muncii, creșterea complexității muncii, necesitatea de a face față unor schimbări rapide în fluxul tehnologic al producției solicită un muncitor bine pregătit profesional, dacă se poate policalificat, deci cu un larg orizont al problemelor producției, ale întreprinderii, pe care să le poată soluționa operativ și eficient. Un astfel de muncitor presupune o pregătire generală mai înaltă, o pregătire tehnică mai amplă care să-i dea șansa reprofilării, a conversiei locului de muncă fără prea multe dificultăți psiho-intelectuale.

* Vezi Ion Drăgan, Nicolae Radu, *Colectivele de muncă în dinamica vieții culturale*, în „Era socialistă", nr. 18 din 20 sept. 1982, p. 16–20.

În condițiile în care sectoarele de muncă umane au început să comunice tot mai mult, să se integreze organic unele cu altele, nevoia de lărgire a orizontului profesional, tehnico-științific și cultural devine o condiție elementară a specificialistului. *Segementul al patrulea, de muncitori cu studii medii de specialitate* are un comportament contradictoriu, generat de alternativele pe care le pot urma aceștia : unii din ei rămîn în producție, iar alții pot urma învățămîntul superior. Pendularea unora timp de un an, doi sau chiar trei spre facultate, deși înrolați în colectiv de lucru, creează destule dificultăți procesului de producție. De aceea, adeseori, întreprinderile preferă absolvenții școlilor profesionale pentru nivelul mai scăzut de exigențe și aspirații pe care îl au. Totuși, întreprinderile cu un grad crescut de complexitate tehnică solicită absolvenții de liceu, al căror nivel de pregătire — după o perioadă de acomodare — îi favorizează în atingerea unor performanțe superioare în muncă. Tinerii absolvenți ai liceului de specialitate se integrează mai greu în producție, după un set de tatonări. Odată integrați, participă activ la lucrările ce necesită pregătire teoretică, asimilează ușor problemele practice, se perfecționează rapid, caută mereu să învețe. Sînt dispuși la discuții contradictorii cu șefii. Au rezultate mai bune decît cei cu școală profesională. Sînt mai combativi. Din rîndurile lor se recrutează șefii de formații. Sînt capabili de inovații la locul de muncă. Au o viață spirituală mai bogată, mai activă. Citesc mai mult, vizionează filme, sînt mai activi cultural decît ceilalți. Dar alături de aceste trăsături pozitive, apar și altele negative. Nu acceptă ușor munca la șantierele în mișcare sau în afara orașului. Sînt mai pretențioși ca cei cu școală profesională, dar uneori și decît cei cu școală superioară. Nu au deprinderi suficiente de muncă, sînt mai delăsători, mai aroganți, vor lucrări ușoare, nu vor să accepte ideea că lucrează ca muncitori, evită efortul fizic. Unii dintre ei se consideră nedreptățiți în muncă, în viață. Au pretenții mai mari la retribuție. Ajung în producție dezamăgiți, după unul sau două eșecuri la examenul de admitere în facultăți. Uneori trebuie să treacă cinci pînă la opt ani pentru a deveni cu adevărat muncitori.

În concluzie, acești muncitori absolvenți ai liceelor de specialitate pun probleme noi în fața industriei, în sensul inițierii unei noi tehnologii educative, a unei educații sociale, culturale, complexe, menită să apropie organic forța de muncă tînără nu numai de tehnică, dar și, mai ales, de întreprindere, de problemele ei majore.

În momentul de față sîntem în faza de tranziență, căreia îi este propriu *amestecul segmentelor trei și patru și conturarea în perspectivă, a celui de al cincilea segment, cel al muncitorului intelectual*, care se înscrie organic în evoluția istorică firească a relației tehnică-oameni[5].

Cu muncitorul intelectual se unesc într-o singură persoană activitatea de producție cu cea de concepție, conducere, organizare și control. El reprezintă o sinteză umană fructuoasă între două statute aflate anterior la o distanță destul de mare : cel de muncitor și cel de intelectual. Însuși modul cum se formează este edificator pentru cele două statute pe care le contopește, și anume, el poate să apară direct din absolvenții institutelor de învățămînt superior angajați în producție sau, pe o cale mai lentă, din muncitorii care urmînd liceul și facultatea la seral devin ingineri în aceeași secție.

[5] Maria Cobianu-Băcanu, *Mutații în structura socio-profesională a întreprinderilor cu profil de cercetare-producție*, în „Viitorul social", ianuarie-februarie 1985, p. 35—44.

★

În concluzie, raportul cultură-profesionalizare — din perspectiva transformărilor calitative din structura socială — relevă mutații profunde atît în cadrul întregii structuri, cît și în cadrul diferitelor clase și categorii sociale.

Cultura școlară mereu mai bogată, completată cu cultura difuzată prin massmedia schimbă din temelii modelele culturale ce specifică modul de viață, modul de muncă și mai ales aspirațiile și nevoile de viață ale oamenilor, care tot mai mult se generalizează la nivel mondial. Această situație poate crea discrepanțe în posibilitățile reale de împlinire a lor, condiționate de nivelul real de dezvoltare a forțelor de producție. Aceasta implică o strategie specială de educație în spiritul valorilor revoluționar-umaniste ale societății noastre. Schimbarea perspectivei educaționale de la cea pur tehnică la cea tehnică și umană, valorică este o mutație de conținut, generatoare ea însăși de schimbări calitative.

TEHNICA ŞI ONTOLOGIA UMANULUI ÎN LUMEA DE AZI

ALEXANDRU BOBOC

1. Dezvoltările ce urmează vor să fie o pledoarie pentru ideea esenţei umane a tehnicii, esenţă „uitată" în interpretările instrumentaliste şi tehnocratice contemporane dar care, pentru aceasta, nu poate înceta de a fi temeiul unei forme a universalităţii în sfera umanului şi a intrării în fiinţă prin acţiune şi personalizare. Cred, de aceea, că tehnica nu se reduce la un conglomerat de instrumente şi de îndemînări, priceperi, meşteşuguri etc., nici nu este pur şi simplu o formă a muncii şi a existenţei, ci constituie o modalitate a creaţiei umane (şi, în acest sens, este o formă a culturii) şi a fiinţei. Ca urmare, ontologia ei, a tehnicii devine formă principală a ontologiei ce precede proiectul grandios al unei ontologii a umanului, menită să dezinstrumentalizeze umanul şi să-l pună în faţa reflecţiei ca pe un „fenomen" abordabil cu mijloace şi „tehnici" logice, fenomenologice şi ontologice.

2. Din aplicarea concepţiei lui Marx despre omul concret, ca totalitate, ca întreg, rezultă în principal ideea că valorile şi creaţia valorică constituie expresia dialectică a condiţionării şi libertăţii umane, ele reprezentînd totdeauna un plus faţă de condiţia umană (naturală şi socială), faţă de raporturile dintre om şi natură, dintre om şi societate.

Analiza surselor concrete ale creaţiei umane permite astfel înţelegerea genezei istorice concrete a creaţiei valorice şi dezvăluirea secretului şi perenităţii valorilor în istoria universală. Autorul *Capitalului* a pus în lumină dialectica raporturilor dintre muncă şi valorificare, dintre creaţia istorică şi cea culturală, argumentînd ideea că omul produce şi creează în limitele determinismului obiectiv, fără a se mărgini însă la o simplă adaptare, ci, în fapt, făurindu-şi un cadru propriu de afirmare a esenţei sale. Omul — preciza Marx — „se opune naturii ca una din propriile ei forţe... Acţionînd asupra naturii exterioare şi transformînd-o, el transformă totodată propria sa natură. El dezvoltă forţele ei latente şi îşi subordonează jocul forţelor ei"[1].

Explicaţia marxistă a culturii, a creaţiei valorice umane în genere, rămîne oricînd cadrul de referinţă fundamental pentru o înţelegere modernă a unităţii dintre necesitate şi valoare (esenţa fenomenelor de cultură, credem) şi a dialecticii specifice a progresului valoric în istoria umană progres care, prin însăşi natura lui, nu poate să nu implice *momente de mutaţie* în ordinea opţiunilor, a preferinţelor, a înseşi modalităţilor de creaţie valorică şi de receptare, de valorizare. Dar omul ca „fiinţă socială" nu trebuie înţeles ca proiecţie abstractă a omului. Căci — scria Marx — „este vorba de indivizi reali, de activitatea şi condiţiile lor materiale de viaţă,

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în : K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 190.

atît cele pe care le-au găsit gata existente, cît și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate"[2].

„Condiția umană", ca și „Rațiunea" (paradigma culturii „luminilor") se pluralizează însă într-o realitate efectivă, social-istorică, concretă, care face dificilă proiectarea unei teorii a „locului" (spațiul istorico-cultural, forma intrării în dimensiunea istoriei) ca formă a împlinirii, a pesonalității acelor „indivizi reali". Dincolo de „activitatea și condițiile lor materiale de viață", ei trebuie văzuți nu pur și simplu ca „indivizi reali", ci ca persoane sau cel puțin proiecte de personalitate. Dezvoltările sub specia teoriei lui Marx a obiectivării și a alienării (și dezalienearii) ar necesita astfel o discuție în perspectiva înțelegerii raportului *individual-social* ca raport *universal-personal*, apoi examinarea „condițiilor din unghiul de vedere al unei ontologii moderne a umanului, în care „locul" (și „localizarea") este de fapt forma împlinită a intrării în ființă, a personalizării într-o formă a muncii, a creației sau a acțiunii a unui individ-persoană într-un context istorico-social determinat. „Forma" aci nu mai e doar prezența unei *forma mentis*, realizare sub aspectul conștiinței (al „Rațiunii", cum spuneau filosofii clasici ai epocii moderne), ci trebuie să fie forma prezenței universalității (umanul, umanitatea) într-o ființare concretă, *personală*. Numai astfel, credem, se poate vorbi de împlinire, „realizare umană", ca realizare valorică.

3. O formă a creației umane, o „formă simbolică" (ar spune E.Cassirer)[3], sub anumite aspecte hotărîtoare pentru afirmarea valorilor umane, o constituie tehnica, pierdută cîndva, nu numai acum și nu azi, în tehnologie și scientism. Căci problema esențială o constituie nu tehnica sub aspectul ei pragmatic, al valorii ei instrumentale, ci aceea a esenței tehnicii, „uitată" în istoria îndelungată a tehnologiei și în spațiul mai recent configurat al tehnocrației.

Tocmai această „esență uitată" a tehnicii rămîne în principal de căutat, dincolo de tehnologia și de conștiința comună a tehnologiilor, forme prin care este accesibilă doar valoarea instrumentală a tehnicii și rezonanțele înstrăinării ei în conștiința tehnologică, mai exact într-o conștiință angosată de miracolul exemplar al R.S.T. (revoluția științifico-tehnică) sau R.T.S., după cum vrem să înțelegem grandioasa mutație a timpurilor mai noi : după instrumentalizare sau după valoare pur și simplu (de preferat însă după cea din urmă). Parafrazînd formula unei filosofii din dialogul contemporan al filosofiilor, putem spune că este vorba de „întrebare privitoare la tehnică".

Într-un cuvînt, vrem să spunem ce este tehnica dincolo de realizările tehnice, de tehnologie și, mai ales, de angajarea tehnicii într-o revoluție, de fapt, într-o răsturnare ce nu în orice condiții o determină ca „revoluționară". Căci, așa cum s-a precizat, pe bună dreptate, „dacă tehnica este concepută ca ceva fundamental omenesc, atunci s-ar putea naște impresia că ea s-ar ocupa doar de concretul palpabil, care nu pătrunde în sfera spiritului sau a științelor spiritului... Prin înmulțirea disciplinelor tehnice speciale, neprevăzutul ideii tehnice nu cunoaște nici îngustare, nici anti-

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, în : *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 20.

[3] E. Cassirer, *Form und Technik* (1930), în *Symbol, Technik, Sprache*, F. Meiner, Hamburg, 1985, p. 51, 77. „Lumea tehnicii" se dezvăluie abia atunci cînd se înțelege trecerea „de la *forma formata* la *forma formans*, de la devenit la principiul devenirii" (p. 43).

cipare. La fel ca științele naturii, ele constituie doar premisele care provoacă geniul tehnic în sensul îngust al cuvîntului, dar nu-l prejudiciază"[4].

Problema, ce rămîne deschisă, s-ar formula astfel : ca expresie determinată a ființării umane și, bineînțeles, ca facor al dezvoltării sociale, tehnica are urmări imprevizibile ? Căci tehnica, la fel ca și industria, modifică natura. Modifică însă și natura umană și ce consecințe sînt implicate aci ? Afectează aceasta determinismul ? Se poate vorbi de un „determinism tehnic ? Ce „pericol" implică această situație în ceea ce s-a numit „lumea tehnicii planetare" ?[5]. Heidegger însuși, un gînditor preocupat de „esența tehnicii", spunea : „Văd starea oamenilor din lumea tehnicii planetare nu ca pe o fatalitate inevitabilă, de nedepășit, ci mi se pare că sarcina gîndirii constă în a coopera, în granițele ei, pentru ca omul să dobîndească o raportare satisfăcătoare la esența tehnicii"[6].

În ce constă, deci, esența tehnicii ? Evident, numai în legătură cu „fenomenul uman" și „condiția umană", recuperată din pierderea ei odată cu pierderea gîndirii în reflecțiile de tip scientist. În alți termeni, pentru a înțelege esența tehnicii să salvăm esența științei din scientism și să revenim la sursele originare ale tehnicii ca téhne (la vechii greci).

Și atunci, ce este tehnica sau, mai exact, ce este „tehnicul" din esența tehnicii ?

Heidegger punea această tematică sub genericul : *Was heisst Denken* ? (Ce înseamnă gîndire ?) Și asocia totul cu ideea : „esența științei moderne se sprijină astăzi pe esența tehnicii. Tehnica nu derivă din știință, dimpotrivă esența acesteia guvernează esența tehnicii contemporane ?"[7]. În termenii lui Heidegger : „1 Știința modernă își află fundamentul în esența tehnicii. . . 2 Esența tehnicii însăși nu este ceva tehnic. . . 3 Esența tehnicii nu este numai o putere umană ce stăpînește, și o suveranitate umană ar putea să o supună datorită unei atitudini morale apropiate"[8].

Astfel, esența ascunsă a tehnicii determină nu doar esența științei, ci și raportul omului față de tot ceea ce este. În alți termeni, „esența tehnicii, scapă tehnicii. . . Deoarece esența tehnicii nu este ceva tehnic, gîndirea esenței tehnicii nu mai relevă acea formă a gîndirii pe care Heidegger o numește «das rechnede Denken»"[9]. În sensul originar, al grecescului *téhne*, „tehnică" se aplică tehnicii și artei, determinîndu-se ca un „savoir-faire".

Astfel „tehnica" implică totodată cunoaștere, inteligibilitate și comprehensiune, ridicînd totul în planul a ceea ce poate fi cu sens sau fără sens, anume sfera umanului. De aceea, trebuie să trecem dincolo de fenomenul (nemediatului) tehnicii instrumentalizate la „tehnică" în sens fenomenologic, ca „fenomen" (în forma universalității) și, dincolo de explicația de tip contemplativ heideggeriană, să concepem „tehnica" totodată cognitiv și acțional, desfășurînd „savoir-faire"-ul în complexul omului-persoană, subiect nu numai al cunoașterii, ci și al acțiunii, mai mult, singurul mod al lui de a fi care este totdeauna mai mult decît este de fapt. Căci omul este ființă anticipativă nu doar în sensul sentimentului romantic (și hei-

[4] H. Ley, *Tehnica și umanul*, în vol. : *Știință, tehnologie, dezvoltare socială și umană*, București, Edit. politică, 1984, p. 55.

[5] M. Heidegger, *Spiegel-GESPRÄCH mit Martin Heidegger am 23. September 1966*, în „Der Spiegel", Nr. 23, 1976, p. 212.

[6] *Ibidem*, p. 214.

[7] H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 367.

[8] M. Heidegger, *Was heisst Denken*? 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1976, p. 155.

[9] H. Birault, *op. cit.*, p. 368.

deggerian) al așteptării, ci al proiectării unor acțiuni eficiente ce vizează în același timp „lumea omului" și omul însuși.

Recunoaștem astfel în „tehnică" nu numai „o modalitate a scoaterii din ascundere", în care „survine aléthea, adevărul"[10], ci și o modalitate a creației, a instituirii umanului prin opere și prin personalizare și intrare în timp (timpul istoric, social) a individului uman ce reușește să depășească formele pierderii printre lucruri și printre ceilalți, formele înstrăinării. Heidegger însuși atrăgea atenția asupra unei forme a „uitării ființei" (aci, ființa, tehnicii), precizînd că „téhne ține de pro-ducere, de poesis", „este ceva poietic" și, că „esența tehnicii" nu este „ceva de ordinul tehnicului", așa după cum „esența unui arbore ca atare nu este, la rîndul său, un arbore pe care îl poți afla printre ceilalți arbori"[11].

4. A dezvălui ca atare fenomenul tehnicii înseamnă astfel a ajunge la deschiderea „tehnicii" ca „fenomen", adică în modalitatea veritabilă, la nivelul ființei, nu al împlinirilor (umane, „simbolice", culturale de fapt). În acest sens, tehnica nu este ceea ce apare („apariția tehnicii"), ci ceea ce este în sine, anume „tehnica", o modalitate esențială a dezvăluirii umanului, nu dintr-o formă dată, ci din procesul demiurgic al obiectivității, al afirmării omului, de fapt, al personalității prin ieșirea din marginalitatea vieții cotidiene și situarea în mod expres și intenționat în timp.

În alți termeni, „tehnica" dincolo de orice tehnici (ale acțiunii instrumentalizate : tehnica cercetării ; tehnica fiecărei profesiuni — strungar, violonist, matematician etc. ; tehnica fotografică ; tehnica învățării etc.) ca formă esențială de a fi a omului în procesul pro-ducerii, în care acesta se particularizează ca singura ființă în stare să păstreze „distanță", să se îndepărteze pentru a se apropia. Așa cum preciza un mare antropolog, „tocmai în proprietatea distanțării de lumea interioară și exterioară se vede pe deplin deosebirea dintre om și animal. Omul are distanță faptică, este capabil de a dobîndi o asemenea distanțare faptică de fenomene"[12].

Aceasta și creează condiția acțiunii determinate, care rămîne oricînd o acțiune într-o „situație", de fapt, într-un ansamblu de situații. Este modalitatea în care omul se exemplarizează, „lumea înconjurătoare" nu mai invadează ființa sa umană, el realizînd nu numai prezența în situații, ci și caracterul liber al acestei prezențe, autonomia omului. „Omul — preciza M. Ralea — e obligat să neglijeze ori să refuze datul biologic și să-i opună arma sa supremă, creația tehnică" : „între lume și om e un raport de identitate, fiindcă nimic nu există din această lume care să nu fie construit de om. Ceea ce nu e construcție e natură, dar și aceasta e comprehensibilă"[13]. Chiar timpul, în multiplele lui perspective, „e cu siguranță o inovație umană" ; omul însuși „este în mod necesar și fără încetare *opus la ceea ce este* prin grija *a ceea ce nu există*", face să se nască cu greutate sau cu geniu ceea ce trebuie, pentru ca să dea visurilor sale puterea și precizia realității"[14].

Condiția socio-antropologică și acțională a tehnicii trimite demersul teoretic dincolo de „tehnica în sine", considerată consubstanțială cu știința naturii, la tradițiile „filosofiei practice" — în esență o formă isto-

[10] M. Heidegger, *Întrebare privitoare la tehnică*, în : *Originea operei de artă*, București, Edit. Univers, 1982, p. 113, 114.

[11] *Ibidem*, p. 106.

[12] E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, 4. Aufl., Bonn, Bouvier, 1975, p. 111.

[13] M. Ralea, *Explicarea omului*, în : *Scrieri*, 1, București, Edit. Minerva, 1972, p. 286, 289.

[14] *Ibidem*, p. 294, 302.

rică a teoriei libertății și acționării. Căci prezența în acțiune implică libertatea și angajează dezalienarea tehnicii și afirmarea progresului tehnic ca formă a creației umane.

Privită sub specia valorii și a creației, tehnica necesită astfel o tratare în sfera umanului : ontologia acesteia din urmă e precedată și întregită de ceea ce am numi o „ontologie a tehnicii", pentru care tehnicii îi este esențială dimensiunea creatoare, nu numai cea teoretică, structurală științelor naturii. Aceasta întrucît opera tehnică nu se referă pur și simplu la o ființare dată, în sine, ci se află în mod originar în „lumea omului". Așa cum s-a observat, „originea" tehnicii nu trebuie echivalată „cu un început temporar determinat în trecut", întrucît „originea de află în om, nu în scala calendarului istoric. Chestiunea privitoare la esența tehnicii este una privitoare la esența omului în comprehensiunea de sine originară"[15].

Se anunță astfel calea către o înțelegere a dialecticii necesității și valorii, respectiv a necesității și creației, care apăreau unui determinism mecanicist, de tip laplacean, ca ireconciliabile, opuse. Cu riscul —, condiționat istoricește de o situație umană concretă — reificării, omul își dă singur posibilitatea integrării prin creație în „mediul ambiant", mediu pe care îl transformă în „sferă a umanului". În această integrare, „tehnica" îndeplinește un rol de prim ordin, la nivelul angajării pe o direcție acțională a tuturor celorlate forme ale culturii. De aci și nevoia abordării tehnicii într-o „ontologie a tehnicii", o formă determinată în proiectul modern al unei ontologii a umanului.

5. În ce măsură reflecția asupra tehnicii a devenit *Prolegomena* la orice reconstrucție teoretică modernă ne-o arată chiar unele apariții editoriale mai recente : H.Beck, *Kulturphilosophie der Technik* (Trier, 1979) ; H.Lenk, *Zur Sozialphilisophie der Technik* (Frankfurt, 1982) ; D.Ihde, *Existential Technics* (Albany, 1983) ; W.Schirmacher, *Technik und Gelassenheit* (Freiburg r. Br., 1983) ; E.W.Orth (hrsg.), *Studien zum Problem der Technik* (Freiburg i.Br., 1983 ; studii asupra lui J.Dewey, M.Scheler, E.Cassirer, W.Barret) ; I.H.Angus, *Technique and Enlightenment : Limits of Instrumental Reason* (Lanham, 1984) ; Laudan, R. (ed.), *The Nature of Technological Knowledge* (Reidel, 1984) ; E.Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache* (Hamburg, 1985 ; editarea unor studii din anii '30 care abia azi își află veritabila semnificație !). Și... mai puțin așteptat : iunie 1986, la Bruxelles, un : *Congrès international de philisophie de la technique.*

De fapt, studiile asupra tehnicii continuă tradiția cercetărilor „Rațiunii" și raționalității (pluralizate ca : raționalitate științifică, tehnologică, hermeneutică, istorică ș.a.), urmărind un răspuns adecvat la întrebarea kantiană : „Ce este omul ?", considerată, pe bună dreptate, nu numai centru al antropologiei filosofice, ci „un leitmotiv cu multiple variații al gîndirii occidentale"[16]. Căci, prin M.Scheler, care constata că „în mod cert toate problemele centrale ale filosofiei conduc în cele din urmă la întrebarea ce este omul"[17], se reiterează de fapt interogația gînditorului care a dat expresia modernă exemplară aflării unui centru al însăși filosofării. „Cîmpul filosofiei, în semnificația sa largă, universală — observa Kant —

[15] M. S. Frings, *Zum Problem des Ursprungs der Technik bei Max Scheler*, în : *Phänomenologische Forschungen*, 15 : *Studien zum Problem der Technik*, Freiburg-München, K. Alber, 1983, p. 48—49.

[16] A. Rösel, *Conditio humana*, Meisenheim/Glan, A. Hain, 1975. p. 7.

[17] M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, în : *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern/München, Francke, 1975, p. 173.

poate fi circumscris următoarelor întrebări : 1) Ce pot să știu ?/2) Ce trebuie să fac ?/2) Ce îmi este îngăduit să sper ?/4) *Ce este omul* ?. . . În principiu, toate acestea ar putea fi socotite de domeniul antropologiei ; căci primele trei chestiuni se raportează la cea din urmă [18] (subl. ns).

Răspunsul la chestiunea „Ce este omul" ? concentrează însă preocupările teoretice ale epocii noastre dincolo de antropologia ca atare, la formele autorealizării omului, forme ale vieții și ale culturii totodată. De unde și semnificația mai largă, culturologică, axiologică, ontologică a întrebării privitoare la om și implicit, orientarea studiului spre formele de bază ale autorealizării umane : munca, tehnica și creația.

Abia studierea laolată a acestora oferă premisele unei înțelegeri moderne a tehnicii și a umanului în temeiul unor dezvoltări constructive în ontologia socialului (și umanului). Concepte ca model (model valoric), situație, instituire, „locul", inițiativă, așteptare, amînare, anticipare, responsabilitate, preferință, identitate, timp, temporalitate, istoricitate atestă o angajare exploratoare a demersului teoretico-filosofic, abordarea lor interdisciplinară trebuind să fie prinsă într-o disciplină ce se anunțase deja (patetic și zgomotos chiar !) prin tradiția postromantică de la Nietzche la Heidegger și Sartre : ontologia umanului.

În continuarea analizelor lui Marx asupra muncii și obiectivării (și înstrăinării), G.Lukács propune, așa cum se știe, conceptul de „instituire teleologică" — o premisă, credem, în proiectul marxist modern al ontologiei umanului și socialului.

Cu aceasta ontologia este angajată în istoricitate. Hotărîtor din punct de vedere filosofic la Marx — scria Luckás — „a fost faptul că, depășind idealismul logic-ontologic al lui Hegel, a schimbat atît teoretic, cît și practic contururile unei ontologii materialist-istorice. Rolul pregătitor al lui Hegel a constat în aceea că el a conceput, în felul său, ontologia ca istorie, schițînd în opoziție cu ontologia religioasă — o istorie necesară a dezvoltării care pornește de «jos» de la cel mai simplu, și ajunge pînă «sus» la obiectivările cele mai complicate ale culturii umane"[19]. În felul acesta, accentul cade pe existența socială și produsele ei, iar omul apare ca fiind propriul său creator și totodată creator al istoriei.

Punctul de plecare nu poate fi, de aceea, *ontologic* (ființa, existența — planul categorial, în esență), ci *ontic*, adică realul efectiv ce constituie solul creației și al oricărei activități umane : munca, înțeleasă — așa cum preciza Luckás — ca „modelul" practicii sociale, și care constă „din instituirile teleologice care în fiecare caz în parte pun în mișcare lanțuri cauzale" și determină o „decizie opțională" a individului[20].

Întrucît orice instituire teleologică este condiționată concret-istoric, ea angajează nu numai planul valoric (al supratemporalității), ci și planul temporalității : ea este timp pentru că omul creator se instituie în timp, prin creația sa punînd o altă ordine, a sa (umană, socială) în matca timpului, modelînd „timpul" în timpuri (social, istoric, al creației ș.a.) și punînd astfel temeiuri pentru asimilarea timpului ca temporalitate și a istoriei ca istoricitate. Ontologia devine astfel „punct de plecare" numai ca „unitate în diversitate" (cum numea Marx „concretul logic") valoric și nu cronologic. Căci ea marchează ieșirea din timp ce urmează situării (autoinstituirii) omului concret în mod expres și intenționat în timp.

[18] Imm. Kant, *Logik*, în : *Werke*, Bd. 9j Akademie-Ausgabe, W. de Gruyter, Nachdruck 1962, p. 25.

[19] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1978, p. 303.

[20] *Ibidem*, p. 307.

UMANISMUL LUI BERTRAND RUSSELL

RADU PANTAZI

Bertrand Russell a fost, după cum se știe, o personalitate de primă mărime, o adevărată celebritate a celui de-al XX-lea secol. Într-o existență de aproape 100 de ani (el s-a născut în 1872 și a trăit 98 de ani — pînă în 1970), gînditorul englez a publicat extrem de multe lucrări, a participat la acțiuni de mare răsunet, impunîndu-se atenției din țara sa și din întreaga lume : a fost membru al celui mai înalt for de știință din Marea Britanie, Royal Society și, de asemenea, membru al Camerei Lorzilor ; a fost distins cu Premiul Nobel ; a întemeiat fundația pentru pace „Bertrand Russell" ; a inițiat, împreună cu Fréderic Joliot-Curie, Albert Einstein și alți mari savanți, mișcarea pentru pace „Pugwash", remarcîndu-se ca unul din cei mai activi, energici și pasionați luptători pentru colaborarea dintre popoare, pentru pace, împotriva cataclismului nuclear.

În istoria gîndirii umane, Bertrand Russell este notat, semnalat, analizat, comentat atît ca unul din întemeietorii filosofiei analitice, cît și ca un remarcabil gînditor social[1].

Toate acestea nu epuizează, evident, marea bogăție de idei din opera atît de vastă și complexă a gînditorului englez. Ne-am propus, de aceea, să extindem analiza concepției sale sociale, insistînd în acest studiu asupra temei privind societatea contemporană și posibilitățile de realizare a fericirii umane, așa cum este văzută această problemă de Bertrand Russell. Și într-adevăr problematica socială apare în multe din numeroasele scrieri ale lui Russell, și, îndeosebi, în lucrările (le citățm, în ordinea cronologică a apariției lor, pe acelea mai importante) : *German social democracy* (Social-democrația germană), 1896 ; *Principles of Social Reconstruction* (Principii de reconstrucție socială), 1916 ; *Proposed Roads to Freedom* : *Socialism, Anarhism and Syndicalism* (Drumuri spre libertate : socialism, anarhism și sindicalism) 1918 ; *The Prospects of Industrial Civilisation* (Persepctivele civilizației industriale), 1923 ; *On Education, especially in Eearly Childhood* (Despre educație, în special la vîrsta preșcolară), 1926 ; *Why am not a Christian* (De ce nu sînt creștin), 1927 ; *Sceptical Essays* (Eseuri sceptice), 1928 ; *Mariage and Morals* (Căsătoria și morala), 1929, scriere pentru care Russell va primi, mai tîrziu, Premiul Nobel pentru literatură : *The Conquest of Happiness* (Cucerirea fericirii), 1930 ; *Freedom and Organization 1814—1914* (Libertate și organizare 1814—1934 ; *Power. A New Social Analysis* (Puterea. O nouă analiză socială), 1938 ; *Authority ans the Individual* (Autoritatea și individualul), 1949 ; *The Impact of Science on Society* (Influența științei asupra societății), 1951 ; *New Hopes for a Changing World* (Noi speranțe pentru lumea în transformare) 1952 ; *What is Democracy* (Ce este democrația), 1953 ; *Common Sense and*

[1] Vezi : Norton White, *The Age of Analysis*, New York, 1958 ; B. Montgomery, *Notre foi contemporaine. Bertrand Russell* ; James K. Teibleman, *Inside The Great Mirror. A critical examination of Russell, Wiltgenstein and their followers*, Hague, 1958 ; Alan Wood, *Philosophie de Russell*, în Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961. I. S. Narski, *Filosofia Bertrana Russella*, Moskva, 1962 ; Joe Park, *Betrand Russell on Education*, London, 1964 ; Louis Vax, *L'empirisme logique. De Bertrand Russell à Nelson Goodman*, Paris, 1970 ; J. S. Narski, E. F. Pomogaeva, *Bertrand Russell, filosof i gumanist*, „Voprosi filosofii". nr. 6/1972.

Nuclear Warfare (Bunul simț și războiul nuclear), 1959; *War Crimes in Vietnam* (Crimele de război în Vietnam), 1967.

Acestea sînt lucrări în care tratează direct teme sociale, economice, politice sau de educație. Dar și alte scrieri, ca, de exemplu, *Philosophical Essays* (Eseuri filosofice), 1910; *History of Western Philosophy* (Istoria filosofiei occidentale), 1945; *My Philosophical Development* (Dezvoltarea mea filosofică), *Future of Science* (Viitorul științei), ambele apărute în 1959 sau în cele trei volume (1967, 1968, 1969) din *The Autobiography of Bertrand Russell* (Autobiografia lui Betrand Russell), pe care le-a publicat cu cîțiva ani înainte de încetarea sa din viață, gînditorul englez are tot timpul în vedere societatea umană și diferitele ei aspecte. De aceea, e și dificil de afirmat dacă Russell a fost mai mult matematician, logician, filosof, istoric al filosofiei sau gînditor social prin excelență. În orice caz, el s-a impus în vremea sa și rămîne și pentru posteritate ca o mare personalitate, complexă, contradictorie uneori, dar luminoasă, radiind înțelepciune, încredere în viață, în forța omului de a-și găsi fericirea în lumea reală, nu în cea imaginară a religiei.

În cele ce urmează, vom încerca să evidențiem cîteva din aspectele esențiale ale umanismului gînditorului englez.

În *Autobiografia* sa, arătînd că întreaga viață i-a fost dominată de trei mari pasiuni — setea de dragoste, dorința de cunoaștere și nemărginita milă pentru suferințele omenirii — Betrand Russell subliniază: „Dragostea și cunoașterea, atît cît sînt ele cu putință, m-au purtat spre culmile celeste. Mila însă, m-a readus, de fiecare dată, îndărăt, pe pămînt. Ecoul strigătelor de durere s-a răsfrînt mereu în inima mea. Copiii chinuiți de foame, victime torturate de opresori, bătrîni neajutorați, povară grea pentru odraslele lor, întregul univers al singurătății, al sărăciei și al durerii transformă într-o farsă ceea ce ar trebui să fie de fapt viața omenească. Aș vrea să îmblînzesc relele din această lume, dar, cum nu sînt în stare, sufăr și eu"[2].

Impresionantă și frumoasă mărturisire a „Prologului" cărții, prolog intitulat sugestiv: *Pentru ce am trăit.*

Dar, s-a mulțumit oare gînditorul numai cu suferința, s-a resemnat doar la o compasiune față de durerile omenirii? Evident, tabloul acestora l-a tulburat profund și l-a făcut să sufere efectiv. Dar temperamentul său era acela al unui luptător, al unui gînditor de acțiune. Militantismul politic este o trăsătură definitorie a activității marelui gînditor și om de știință și trebuie subliniat că acest aspect al vieții sale nu a avut nicidecum și niciodată pentru el vreun rol secundar, ca un fel de completare a muncii în timpul liber, ca un gen de „hobby". Prestigiul internațional indubitabil la care ajunsese Betrand Russell chiar din timpul primului război mondial, prestigiu care s-a consolidat pe măsura scurgerii vremii, se datorează în egală măsură atît valorii operei sale științifice și filosofice, cît și activității social-politice, dominate de un umanism fără echivoc.

Referindu-ne la principalele aspecte ale umanismului gînditorului englez, notăm mai întîi că, în concepția sa, sensul vieții constă în a duce o activitate „rodnică pentru sine, pentru prieteni, pentru lume îndeobște".

Pentru aceasta, trebuie învinse „relele" care apasă asupra omenirii. Aceste „rele" sînt:

1) Relele care decurg din natura fizică (rele fizice); moartea, durerea, neputința de a face solul mai productiv.

[2] *Autobiografie Bertrand Russell, 1872-1914*, București, Edit. politică, 1969, p. 16.

2) Relele de caracter sau rele care decurg din neajunsurile carcaterului : ignoranța, lipsa de voință, patimile înflăcărate.

3) Relele care atîrnă de puterea unui individ sau a unui grup asupra altora : tirania vădită și orice amestec în libera dezvoltare a cuiva, fie prin forță, fie prin înrîurirea spirituală covîrșitoare.

Împotriva relelor din primul grup, se acționează cu ajutorul științei care smulge morții mii și milioane de ore, care poate vindeca bolile, alina suferințele și descoperi mijloacele pentru un trai mai bun. Relele de caracter se învinge prin educație. Cît privește cea de-a treia categorie de rele, aici este necesară reformarea organizării politice și economice a societății, astfel încît să se reducă la cît mai puțin amestecul unui individ în viața altuia și să se asigure o dezvoltare prin muncă a tuturor. În legătură cu aceasta gînditorul face o foarte pătrunzătoare și interesantă apreciere asupra caracterului muncii în societatea contemporană lui. Citățm in extenso această pagină, scrisă în 1918, din lucrarea : *Drumuri spre libertate : socialism, anarhism și sindicalism*, apărută în 1919.

„Și aproape toți cei ce muncesc sînt lipsiți de orice drept asupra conducerii muncii lor. De la începutul pînă la sfîrșitul zilei lor de muncă nu sînt decît niște simple unelte care îndeplinesc voința stăpînului. Munca, de obicei, se îndeplinește în condiții neplăcute, care dau naștere la suferinți și dureri fizice. Singurul stimulent al muncii este salariul : ideea că munca ar putea să fie o plăcere, ca în cazul artistului, ideea asta este de obicei luată în derîdere, ca fiind cu totul utopică.

Cea mai mare parte din asemenea rele n-au însă nici o rațiune de a fi. Dacă partea civilizată a omenirii ar putea fi adusă să-și dorească mai curînd propria fericire decît durerea cuiva ; dacă ar putea fi adusă să lucreze mai curînd în chip constructiv, pentru îmbunătățiri de care s-ar putea împărtăși laolată cu toată lumea decît în chip distrugător, pentru a împiedica pe o clasă sau alta sau pe vreo nație să nu întreacă pe celelalte, să nu se ridice cumva mai presus, întreaga organizare prin care se îndeplinește opera mondială s-ar preface din temelie numai într-o singură generație. . .”[3].

Cum se poate ajunge la înlăturarea unei asemenea societăți și instituirea unor raporturi sociale întemeiate pe muncă și libertate, Bertrand Russell nu spune ; în orice caz, este evident că nu prin revoluție. El nu depășește cadrul democratismului burghez și crede, iluminist și utopic, că este suficient să existe oameni doritori să înfăptuiască o lume — este expresia sa — „nouă, o lume mai tînără”, o lume „în care dăinuiește spiritul creator, o lume în care viața-i o aventură plină de bucurie și de speranță, întemeiată mai curînd pe înclinarea constructivă decît pe dorința de a ține cu zgîrcenie ceea ce ai sau de a-ți însuși, de-a pune mîna pe avutul cuiva. E o lume în care simpatia nu-i silnicită, în care iubirea nu e pătată de instinctul de dominare, în care cruzimea și pizmuirea sînt înlocuite prin fericire, prin libera dezvoltare a instinctelor care făuresc viața și o umplu de bucurii intelectuale”[4].

Încheind acest aspect al gîndirii umaniste a lui Betrand Rusell, menționăm faptul [5] — credem interesant — că în 1926, Panait Mușoiu pu-

[3] Bertrand Russell, *Proposed Roads to Freedom : Socialism, Anarchism and Syndicalism*, New York, Henri Holt & C., 1919, apud *Lumea cum ar putea să fie*, București, Bibliotecă Ideii, 1926, p. 32.

[4] *Ibidem*.

[5] Mircea Malița semnalează aceasta (Prefață la Bertrand Russell, *Autobiografie*, ed. cit.), fără a indica însă numele editorului.

blică în „Biblioteca Ideii" broșura *Lumea cum ar putea să fie* de Betrand Russell, învățat reputat, spune Mușoiu în prefață ; lucrarea este de fapt capitolul VIII al cărții din care am citat mai înainte.

Un aspect important al gîndirii și acțiunii umaniste a lui Bertrand Russell îl constituie lupta sa perseverentă împotriva religiei. Dumnezeu este o concepție înjositoare pentru omul liber—spunea Bertrand Russell în 1927. El considera, în spiritul unui iluminism întîrziat, că religia este o boală născută din frică și „un izvor de nespusă suferință pentru rasa umană" În articolul din 1930, intitulat „A adus religia reale contribuții la civilizație ?", Russell scrie textual : „Religia este în primul rînd un fenomen social"[6]. Este drept că el nu vede socialul în cauzele religiei, ci mai mult în efectele ei : „religia este vătămătoare nu numai din punct de vedere intelectual, ci și moral. Aceasta, deoarece codurile sale etice nu au în vedere fericirea umană"[7]. Astfel : biserica s-a opus abolirii sclaviei ; nu cred — spune Russell — să existe un singur sfînt în calendarul bisericesc care să-și datoreze titlul unei activități spre binele obștesc. De asemenea, biserica și religia înjosesc femeia, dau dovadă de ipocrizie, împiedică copiii să beneficieze de o educație rațională, ne împiedică să înlăturăm principalele cauze ale războaielor, să militäm pentru instaurarea unor pricipii etice de cooperare științifică în locul fioroaselor doctrine ale păcatului și pedepsei. Concluzia : „poate că omenirea se află în pragul vîrstei ei de aur, dar în acest caz e necesar mai întîi să ucidem balaurul care păzește ușa, iar acest balaur este religia"[8].

Dar se poate pune întrebarea dacă prin înlocuirea religiei, lumea nu va cădea în imoralitate sau nu vor apare fenomene sociale negative, mai dăunătoare decît religia. S-a și tras concluzia, spune Russell, că repudierea creștinismului de către Hitler ar fi, cel puțin în parte, cauza necazurilor omenirii și că reîntoarcerea lumii la creștinism ar rezolva problemele internaționale. Este o iluzie periculoasă, subliniază Russell, „deoarece induce în eroare oamenii care ar putea fructifica ceea ce gîndesc, devenind astfel un obstacol în calea unei soluții adecvate"[9].

Lumea se află pe o cale rea, dar nu există nici un fel de argument contemporan și nici o motivație istorică pentru a presupune că religia creștină, religia în genere, oferă o cale de ieșire. Exemplele pe care le dă Russell sînt edificatoare pentru poziția sa antireligioasă și antirăzboinică de autentică vibrație umanistă. Necazurile noastre, constată gînditorul, s-au ivit, cu implacabilitatea tragediei grecești, după primul război mondial, ale cărui produse au fost naziștii. Iar acest prim război mondial a fost total creștin la origine. Deși inexactă istoricește, dar nu întru totul, este de reținut această modalitate de prezentare a primului război mondial. Argumentele lui Russell : cei trei împărați erau evlavioși, la fel și cei mai războinici dintre membrii cabinetului britanic. Iar opoziția împotriva războiului a venit în Germania și Rusia din partea socialiștilor anticreștini, în Franța din partea lui Jaurès, socialist și al cărui asasin a fost aplaudat — notează caustic Russell — de cei mai convinși creștini, iar în Anglia din partea lui John Morley, ateu notoriu.

[6] Bertrand Russell, *A adus religia reale contribuții la civilizație?* apud *De ce nu sînt creștin?*, București, Edit. Minerva, 1980, p. 32.

[7] *Ibidem*, p. 34.

[8] *Ibidem*, p. 52.

[9] Bertrand Russell, *Poate religia să ne scape de necazuri?*, apud *De ce nu sînt creștin?*, ed. cit., p. 171.

Dar legarea religiei de război constituie numai unul din aspectele atitudinii net și perseverent antirăzboinice a gînditorului englez. În timpul conflagrației din anii 1914— 1918, el a protestat energic împotriva războiului, argumentînd, de pildă, că „Europa are sarcini comune de îndeplinit, că un război între națiunile europene este în esență un război civil"[10]. În *Autobiografia* sa, Russell mărturisește că era sfîșiat între datoria patriotică și convingerile sale antizăboinice. „Întreaga mea natură era implicată. Ca iubitor al adevărului, propaganda națională a tuturor națiunilor belgerante mă îmbolnăvea. Ca iubitor al civilizației, reîntoarcerea la barbarie mă înspăimînta. Ca om cu sentimente părintești, masacrul tinerilor mă rănea"[11]. În timpul celui de-al doilea război mondial, el își păstrează aceste convingeri, dar, întrucît socotea Germania nazistă, crudă, bigotă și stupidă, odioasă din punct de vedere moral și intelectual, se pronunță ferm împotriva ei și sprijină războiul antihitlerist. Dealtfel, el ține să precizeze că nu este pacifist în sensul tradițional al termenului și că unele războaie împotriva „relelor" sînt necesare atunci cînd se epuizează mijloacele pașnice.

După cel de-al doilea război mondial, Betrand Russell este una dintre personalitățile celebre ale veacului care atrag atenția asupra gravei primejdii a războiului nuclear. La cîteva luni după Hiroșima și Nagasaki, el ține în Camera Lorzilor, al cărei membru era, un discurs în care semnalează posibilitatea izbucnirii unui război nuclear și pericolul ca acesta să distrugă lumea. Motivația atitudinii sale este străbătută de un umanism nedezmințit. „Era clar petru mine — se destăinuiește Russell în *Autobiografie* — că un război nuclear punea capăt civilizației"[12]. Într-un „Cuvînt înainte" la o culegere de studii din 1957 despre precipitațiile radioactive și pericolul radiațiilor rezultate din exploziile nucleare, omul de știință și gînditorul umanist protestează energic împotriva experiențelor nucleare, pe care le apreciază ca „o crimă de un fel nou împotriva umanității, crimă a cărei neasemuită mîrșăvie nu poate fi înțeleasă din cauza iluziilor nebunești pe care și le fac unii în legătură cu perimata politică de pe poziții de forță"[13].

Se apreciază de către unii că politica de pace implică riscuri mari. Dar, pune patetic întrebarea Russell, „poate oare cineva să susțină, într-un mod cît de cît convingător, că riscurile unei politicii care ar proclama țeluri mai umane și ar fi pătrunsă de mai multă grijă pentru viitorul omenirii, ar fi mai mari ? Iar dacă riscurile nu pot fi evitate, nu este mai bine oare să le înfruntăm urmărind un țel înălțător și măreț decît perfecționînd arme de distrugere a omului ?"[14]. Și, fără nici un fel de echivoc, gînditorul reliefează cauza pentru care acționează astfel. „Motivul principal — scrie el — este că nu vreau să fiu complice la pregătirea unui nou război, care amenință omenirea cu o cumplită catastrofă"[15].

În esență abolirea războiului, a exploatării economice, a educației bazată pe cruzime și tiranie, poate să ducă la fericirea ființei umane —

[10] *The Autobiography of Bertrand Russell*, volume II, London, George Allen und Unwin Ltd., 1968, p. 30.

[11] *Ibidem*, p. 18.

[12] *The Autobiography* ..., vol. III, London, 1969, p. 16.

[13] *Precipitațiile radioactive și pericolul radiațiilor rezultate din exploziile nucleare*, București, Edit. Politică, 1960, p. 19.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*, p. 20.

este convingerea neclintită a ilustrului om de știință și filosof Bertrand Russell, pentru care valoarea supremă a existenței este omul, ale cărui valori supreme sînt : onestitatea, integritatea intelectuală, luciditatea și inteligența, valori ce se pot afirma într-o societate nouă, eliberată de dogme, indiferent de natura acestora.

ASUPRA FILOSOFIEI LUI BOLZANO

ANDREI MARGA

O temă care a revenit cu putere în filosofia contemporană este recuperarea, contra empirismului și relativismului, a ideii unei „ordini ideale", raționale. Ea a fost formulată către mijlocul secolului anterior, pe fondul crizei culturii moderne, în cadrul opoziției față de romantismul ce trecea în iraționalism și față de pozitivism. Inițiatorul ei a fost un gînditor care intră din nou în atenție în deceniile din urmă — *Bernard Bolzano* (1781—1848). De formație inițială teologică și preot catolic, a fost exclus din rîndurile clerului. Matematician și filosof prolific, el a scris masiva și celebra *Teorie a științei* (1837), foarte probabil cea mai amplă scriere logico-filosofică a tuturor timpurilor, la care se adaugă *Contribuții la prezentarea întemeietoare a matematicii* (1820), *Asupra conceptului de frumos* (1845), *Ce este filosofia?* (1849), *Paradoxiile infinitului* (1889) și altele. Husserl l-a numit pe drept „unul din cei mai mari logicieni ai tuturor timpurilor"[1]. Concepția sa este un „transcendentalism metafizic"[2].

Concepția lui Bolzano a apărut ca reacție inspirată de iluminism la „spiritul baroc al contrareformei"[3]. Curentul iluminist căruia i s-a atașat acorda o atenție specială reformei școlare, considerînd că instrucția și educația pot influența bunăstarea generală. Reforma școlară era privită ca nucleu al unor măsuri sociale. Toate acestea urmau să fie ghidate de spiritul

[1] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle, 1913, Erster Band, p. 225. Husserl a readus opera lui Bolzano în prim planul filosofiei contemporane, dar interesul pentru această operă nu a lipsit în a doua jumătate a secolului trecut. Născut într-o familie de negustori, Bolzano a studiat filosofia, matematica și teologia în orașul său natal, Praga. Primele sale scrieri au fost consacrate matematicii ; a rămas de altfel permanent preocupat de problemele matematicii și a ajuns la rezultate importante mai ales în teoria funcțiilor, teoria infinitului, teoria mulțimilor, expunerea topologică a geometriei (Vezi în acest sens Paul Funk, *Bolzano als Mathematiker*, în E. Winter, *Bernard Bolzano. Ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Hermann Böhlaus, Graz—Wien—Köln, 1967). A predat filosofia religiei la universitatea pragheză. Datorită orientării sale iluministe, a nemulțumit autoritățile timpului și cercurile catolice ; a fot concediat. A murit în 1848 înconjurat de o veneratie călduroasă din partea discipolilor, care s-au răspîndit în diferite universități. O parte a ideilor sale au fost preluate de Meinong și Höfler ; prin intermediul lui Twardowski și Carl Stumpf, ele au ajuns la Lukasiewicz iar în Rusia, prin mijlocirea lui J. König, au ajuns la Vl. Soloviev. Husserl a arătat că în cazul lui Bolzano avem însă de a face cu un gînditor de primă mărime în filosofia contemporană.

[2] Heinz Wiegand, *Der Wahrheitsbegriff in der Lehre des „logisch-metaphysischen Transzendentalismus" mit besondere Berücksichtigung des philosophischen Systems Bernard Bolzanos*, Stegen, Alfeld-Leine, 1928, p. 11.

[3] Eduard Winter, *Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, Europa Verlag, Wien, 1971, p. 201 și urm.

„binelui comun" și de idealul renașterii naționale. Acest spirit și acest ideal au fost exprimate pe plan filosofic de către Bolzano. Filosofia sa este cristalizarea ideologiei unor pături ale burgheziei din imperiul austriac, interesate în dezvoltarea tehnico-economică și în afirmarea națională.

Motivația nemijlocită a meditațiilor lui Bolzano este de natură moral-practică; el a dus preocupările consacrate problemelor de etică pînă la nivelul unei fundamentări pe planul filosofic general. Filosofia este chemată, potrivit concepției sale, să dezvăluie temeiul ultim al „corelației adevărurilor obiective" și să ofere astfel un reper pentru înțelepciune și acțiune morală". Filosofia este știința despre corelația obiectivă a tuturor acelor adevăruri în ale căror temeiuri ultime ne facem o sarcină să pătrundem după posibilități pentru ca și prin aceasta să devenim mai înțelepți și mai buni"[4]. Bolzano și-a propus să facă din filosofie o știință ce are rigoarea matematicii. De aceea, în scrierile sale domină analiza conceptelor; asupra procedeelor de dobîndire a acestora, nu a stăruit. Faptul se explică și prin convingerea sa că rațiunea umană se află în posesia premiselor necesare pentru a elabora idei în acord cu realitatea — premisa „paralelismului gîndirii și existenței".

Concepția lui Bolzano a însemnat înainte de toate o detașare critică de filosofia clasică germană. Filosoful a operat critica filosofiei kantiene în forma unor observații răspîndite în diferite scrieri. Acesteia i-a reproșat că, întrucît admite un „moment subiectiv" al adevărului, ajunge inevitabil la psihologism în domeniul cunoașterii. Or, există cunoaștere doar acolo unde există adevăruri necondiționate. Bolzano respinge criticismul în numele recunoașterii „obiectivității adevărului" și a caracterului său neformal. Conceptul de „adevăr formal" el îl consideră susceptibil de „neadevăruri". El susține că scepticismul poate fi evitat depășind în același timp, criticismul de pe pozițiile „obiectivismului logic"[5]. Conform acestora, există adevăruri independente de orice gîndire care le formulează și de orice limbaj în care sînt exprimate. Existența lor este atestată de imposibilitatea de a gîndi inexistența lor fără a cădea în contradicție cu sine. De exemplu, nu am putea admite că nu există „substanță" fără a fi nevoiți să admitem că nu există nimic, deci nici noi înșine ca „substanță" spirituală, care cugetă, ceea ce este contradictoriu. Astfel de adevăruri constituie temeiul pentru a afirma posibilitatea metafizicii. Aceasta a putut, desigur, să apuce, în epoca modernă, pe căi greșite; dar posibilitatea ei nu ar trebui să fie pusă, din acest motiv, sub semnul îndoielii[6]. Privită pe un plan mai general, filosofia lui Bolzano a fost „o victorie a lui Leibniz asupra lui Kant".

În concepția lui Bolzano, părțile filosofiei sînt logica, metafizica, morala, dreptul, politica. El a desfășurat idei în fiecare dintre acestea.

Bolzano definește logica drept știința despre regulile unirii cunoștințelor într-un sistem și ale aflării adevărului și evitării erorii. Ea este, „teoria științei" și tratează „procedeul... prin care noi aducem la realitate științele"[7]. Ea este *canon* al cunoașterii abia după ce este *organon* al aces-

[4] Bernard Bolzano, *Was ist Philosophie?*, Wien, 1849, p. 30.

[5] Melchior Palàgy, *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*, Max Niemeyer, Halle a.S., 1902, p. 21.

[6] Vezi și analiza acestui aspect în P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*. Imprimeria națională, București, 1943, vol. III, p. 265—269.

[7] Bernard Bolzano, *Kleine Wissenschaftslehre*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1975, p. 19.

teia. Logica este o disciplină neformală, chiar dacă studiază forma cunoașterii. Căci ea reține deosebirile dintre obiectele cunoașterii : ea studiază felul în care spiritul ajunge la cunoașterea diferitelor obiecte. Punctul de plecare al cercetărilor ei nu mai este judecata, ci *propoziția*. Bolzano a îndreptat logica pe o direcție nu numai inekantiană, ci și neclasică apropiată, în unele puncte, de logica simbolică. Ea aste o „învățătură" (Lehre) cu privire la știință. Totuși, ea nu se confundă cu o pedagogie a științei, căci ea însăși este o știință riguroasă.

Bolzano pare să fi trecut la cercetări de logică din nevoi resimțite în cursul studierii matematicii și sub imbolduri datorate preocupărilor sale de metafizică. Din ambele direcții el a crezut că este întemeiat să delimiteze sfera unor structuri „în sine", independente de împrejurarea că ele sînt sau nu gîndite și exprimate. Astfel de structuri sînt constantele logice, cuantificatorul existențial, cuantificatorul universal, modus-urile etc. Deși a tins să le circumscrie, ca locuitori ai unei lumi a celor „în sine", Bolzano nu a izbutit să le inventarieze. Dar a susținut ideea existenței lor. În felul acesta, s-a apropiat de unele puncte de vedere ale logicii ce începea o nouă istorie prin opera lui Frege, fără să ajungă însă la nivelul de abordare sintetică a limbajului atins de cel ce avea să fie numit de drept „Aristotelul epocii moderne"[8].

Spre a elucida constituirea științei, Bolzano a propus să se pornească de la „îndoiala atotcuprinzătoare". Nu trebuie, însă, arată el, să rămînem la îndoială, întrucît, ca oameni, sîntem înzestrați cu facultatea ce duce la adevărul cel mai sigur — raţiunea. Logica este chemată să clarifice condițiile în care se poate atinge de către oameni cunoașterea adevărurilor.

Ce este însă adevărul? Bolzano împărtășește în linii generale poziția după care adevărul rezidă în acordul a ceea ce gîndim cu ceea ce este. El operează însă distincții prin care se distanțează polemic de psihologism în direcția „obiectivismului logic". Mai întîi, el distinge între „ceea ce este gîndit" și „ceea ce este în sine", apoi, pe această bază, între „propoziție gîndită" și „propoziție în sine", „reprezentare subiectivă" și „reprezentare în sine", „adevăr gîndit" și „adevăr în sine"[9]. Ideea sa centrală este că „ceea ce este gîndit" este posibil sub presupoziția a „ceea ce este în sine". Iar „ceea ce este în sine" ține de „ordinea ideală" a lumii. Aceasta *este*

[8] O analiză a contribuțiilor lui Bolzano în domeniul logicii în Jan Berg, *Bolzano als Logiker*, în Eduard Winter, *Bernard Bolzano. Ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Hermann Böhlaus, Graz—Wien—Köln, 1967. „Principala sa aspirație (a lui Bolzano, *n.n.*) era să revigoreze corpusul întreg al matematicii contemporane în acord cu viziunea unei ierarhii abstracte a propozițiilor în sine adevărate". În acest sens, continuă Berg, logica a îndeplinit, în concepția lui Bolzano, un rol de instrument. „El s-a apropiat foarte mult de conceptele moderne de satisfacere, adevăr logic, noncontradicție, și derivare logică (atunci cînd condiția de compatibilitate este lăsată la o parte). Pe de altă parte, mecanismul formal deductiv al teoriei cuantificării nu există în mod practic în lucrările lui Bolzano. Acest mecanism sintactic apare abia la Frege, care a creat primul sistem riguros logistic la sfîrșitul secolului al 19-lea" (p. 119). Oswald Külpe, în *Vorlesungen über Logik* (Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1923) amintea, pe drept, că esențialul în logica lui Bolzano este analiza semnificațiilor, care stă la baza tuturor conceptelor sale centrale. „Cu aceasta analiza semnificațiilor a devenit mijlocul ajuttor metodic al acestei logici. Propoziția în sine nu este nimic altceva decît semnificația sa, care este cu totul independentă de faptul că cineva gîndește sau exprimă propoziția" (p. 141). Yehoushua Bar-Hillel a înserat în *Aspects of language. Essays and lectures on philosophy of language, linguistic philosophy and methodology of linguistics* (The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, North-Holland Pub. Com., Amsterdam, 1970) două studii despre Bolzano, în care se arată că el a fost „cel mai mare logician între Leibniz și Frege" (p. 33).

[9] Vezi Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, in vier Bände, Felix Meiner, Leipzig, 1929—1930, paragrafele 19, 25c, 48, 53, 56, 66, 24, 26, 197 etc.

chiar dacă nu are existență ; sau, altfel spus, ceea ce este „în sine" are o existență pur ideală. La adevăr nu se poate ajunge așadar, decît în condițiile unei raportări la „ordinea ideală" a lumii.

Bolzano a apărat metafizica. El a schițat o metafizică, idealistă în esență, străbătută de ideea după care, ceea ce este, este plin de spirit. Diferența dintre „corp" și „spirit" ar fi doar de grad și nu de natură. Lumea ar fi un ansamblu armonizat de elemente simple, neîntinse, însuflețite, infinite ca efectiv și nemuritoare.

Morala rămîne nucleul viziunii lui Bolzano. Asemenea lui Kant, el a pus problema stabilirii principiului moralei, dar a respins ideea „imperativului categoric", considerînd că acesta, fiind pur formal, nu are aderență la realitate. Bolzano considera că numai o întemeiere ontologică poate asigura aplicarea necondiționată a principiului moralei. În optica sa, acest principiu este : „Alege dintre toate acțiunile posibile totdeauna acelea care asigură cel mai bine binele întregului !". Principiul se întemeiază, evident, pe un scop — „binele întregului" — și nu doar pe ceva formal. El se motivează, în ultimă instanță, prin aceea că „făcînd fericit pe cineva, mă fac pe mine însumi fericit". Bolzano a întruchipat de altfel el însuși acest principiu : a elaborat o concepție asupra reformei școlare, un plan pentru lichidarea sărăciei, a lipsei de locuințe, un plan pentru salvarea copiilor părăsiți, calcule pentru casa de economii, a adresat scrisori de consolare bolnavilor în suferință etc.

În concepția lui Bolzano, școala trebuie să formeze pe toți cetățenii. Ea trebuie să-și canalizeze preocupările spre formarea pentru profesii, prin exerciții practice, cu seriozitate etică, pentru a contribui astfel la „binele întregului".

În opera lui Bolzano a rămas permanent un laitmotiv afirmarea primatului „rațiunii practice" în raport cu „rațiunea teoretică". El arăta că este „datoria omului să năzuiască la adevăr", dar aceasta nu este o „datorie necondiționată și fără excepție", căci ea se subordonează față de „cerința binelui general". În lumina acesteia, „nu orice adevăr, ci adevărul la locul potrivit este binefacere pentru oameni"[10].

Partea cea mai mare a reflecțiilor morale ale lui Bolzano este afectată „etnoeticii". În condițiile imperiului multinațional habsburgic, în care problema naționalităților era curentă, el a promovat sistematic ideea „deplinei egalități a tuturor oamenilor"[11] și a condamnat acțiunile de instaurare a supremației unor popoare asupra altora. Bolzano a cultivat ideea renașterii naționale a popoarelor și a îndemnat pe studenții săi să acționeze în această direcție. El a distins între „entuziasmul" național, care este justificat, și „fanatism", pe care l-a respins cu argumentul că nu ia în seamă decît interesele unui singur popor. El a replicat „romantismului irațional" al lui Schlegel, apărut pe fondul social-politic creat prin înfrîngerea lui Napoleon (1813), în Germania, cu argumente felurite emanînd din poziția unui „patriotism luminat". El era pentru cultivarea „iubirii de patrie", care să propulseze spre înfăptuiri valoroase propriul popor în contextul afirmării tuturor popoarelor. „Bolzano nu era naționalist, dar el nu era nici un nivelator național, un cosmopolit, ci vedea doar în diferența dintre popoare un imbold pentru o mai bună prestație în serviciul umanității"[12].

[10] Eduard Winter, *Die Sozial— und Ethnoethik Bernard Bolzanos*, Verlag österreichlichen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1977, p. 40.

[11] *Ibidem*, p. 67.

[12] *Ibidem*, p. 21.

Programul practic al lui Bolzano cuprindea, în primul rînd, „extinderea luminării". El înțelege, de altfel, prin iluminism „nu o cunoaștere pur științifică a obiectelor care nu intră decît rareori în viața comună, ci cunoașterea acelor adevăruri care au o legătură nemijlocită cu viața socială"[13]. Iar iluminarea înseamnă dezvoltarea „puterii de judecată", îndepărtarea prejudecăților, răspîndirea, „cunoștințelor utile". Programul cuprindea apoi promovarea unei „religiozități", prin care Bolzano avea în vedere convingeri cu caracter practic ce stimulează virtutea și optimismul, încadrate de idei generale precum „voința poporului este voința divină", „imperiul ceresc" nu este decît cel pe care oamenii îl realizează pe pămînt prin activitate luminată. Programul mai cuprindea îmbunătățirea moravurilor, reducerea mizeriei, introducerea de legi și instituții adecvate în societate"[14].

Bolzano a întemeiat „transcendentalismul logico-metafizic". Alături de importanța în context — conferită înainte de toate de demersurile pentru depășirea psihologismului — se poate vorbi de o importanță istorică a operei sale,ce se impune din nou atenției în ultimele decenii, importanță ce constă în aceea că ea a pregătit cercetarea domeniului semnificațiilor pentru filosofia contemporană. Fenomenologia avea să-i fie îndatorată profund sub acest aspect. Bolzano a făcut însă acest pas prin revenirea la realismul idealist și asumînd deci eroarea fundamentală a acestuia, cu toate consecințele negative, pe toate planurile de gîndire constînd în postularea unui adevăr ce s-ar situa în afara adevărului gîndit.

Opera lui Bolzano și-a cîștigat repede adepți în Boemia și mult în afara hotarelor ei. „Bolzanienii au format un curent prezent în multe universități din Europa în a doua jumătate a secolului trecut. Pentru tendințele lor iluministe și progresiste, ei au început să fie persecutați după 1848. Spre sfîrșitul secolului trecut ecoul acestei opere s-a stins considerabil. Husserl avea să atragă din nou atenția asupra ei, considerîndu-l pe Bolzano un precursor de la care a primit „impulsuri hotărîtoare" și elogiindu-l pentru că a opus spiritului speculativ hegelian în logică exigențe de claritate și rigoare matematică. După Husserl, logica nu s-ar putea edifica, în continuare, ca știință decît pe baza „teoriei științei" a lui Bolzano. Mai recent, istoricul est-german Eduard Winter l-a invocat pe Bolzano ca inițiator al „internaționalismului umanist", un precursor al direcției umanismului din filosofia contemporană.

[13] *Ibidem*, p. 55.
[14] *Ibidem*, p. 103

MODELUL SEMIOTIC ÎN CRITERIOLOGIA CUNOŞTINŢEI

PETRU IOAN

Fără a avea vreo legătură cu tentativa kantiană de ordonare a însemnelor perfecţiunii cunoştinţelor, ideea pluralismului criteriologic* şi-a făcut, deja, apariţia, în consideraţiile mai recente asupra adevărului.

Mai întîi timid, în spaţiul limitat al metalogicii, ca în cazul lui Hans Herzberger[1]. Pornind de la concepţia celebrului Buridan, din evul mediu, acesta proiectează adevărul în două cîmpuri semantice, al *corespondenţei* (echivalentul *designaţiei* din logicile polivalente) şi *bivalenţei*, numind cele patru combinaţii valorice posibile, în ordine, Adevăr, Falsitate, adevăr-neîmplinit (manqué) şi falsitate-neîmplinită.

Bivalenţă	Corespondenţă	Adevăr
1	1	A
1	0	F
0	1	a
0	0	f

În termenii mult mai nuanţaţi şi cu şanse de receptare în actul efectiv al judecării enunţurilor şi complexelor teoretice în care participă, ideea pe care o avem în vedere este impusă de Petre Botezatu[2] prin modelul cvadrimensional al adevărului. Raportîndu-se la *adevărul* corespondenţei, *completitudinea* (reprezentării), *precizia* referinţei şi *certitudinea* informaţiei, logicianul român le consideră *dimensiuni referenţiale* ale adevărului, deosebindu-le de *dimensiunile semantice* pe care acelaşi concept le poate *primi* în contextul strict al teoriei sensului. Întrucît, însă, modelul ansamblist, prin care se întemeiază completitudinea şi independenţa coordonatelor menţionate, articulează aplicaţii (de tip surjectiv şi injectiv) între obiecte şi constructe, respectiv între constructe şi obiecte, se înţelege că ne plasăm în orizontul *logico-semantic* cel mai propriu ecuaţiei cognitive. Pe de altă parte, nu poate fi vorba de *dimensiuni ale adevărului* decît în accepţia cea mai largă a categoriei, pe care tocmai o conferă studiul în atenţie : adevărul ca „relaţia de corespondenţă dintre mulţimea constructelor şi mulţimea obiectelor, dotată cu capacitatea reprezentativă, cu forţă referenţială şi cu transport de informaţie". Altminteri, am putea stabili o identitate între *adevăr* în sens restrîns şi *corespondenţă* (de asemenea într-o accepţie strictă, de concordanţă între constructe şi fapte), pentru a ridica celelalte dimensiuni la demnitatea unor criterii distincte în evaluarea cunoştinţei : gradele de abstracţie şi de interpretare, corespunzătoare complexităţii şi generalităţii *reprezentării* (exprimării structurii faptelor în structura constructelor) ; gradele de precizie, respectiv de vaguitate, proprii *referinţei* ; gradele de certitudine (sau de improbabilitate) ale *informaţiei*.

În concepţia lui Petre Botezatu, teoria cvadrimensională a adevărului nu reprezintă decît „începutul unei investigaţii, o sinteză a informaţiilor disponibile în prezent". În ceea ce ne priveşte, corelăm sistemul criteriilor referenţiale cu dimensiunea globală a *corespondenţei*, pe care o plasăm la nivelul *semantic* al cadrului semiotic. Cealaltă dimensiune majoră, *coerenţa*, se dispune de la sine în orizontul *sintaxei*, iar teoria pragmatistă, a adevărului utilitate sau teoria performativă, mai recentă, ne solicită atenţia asupra raporturilor dintre constructe şi subiect sub auspiciile *pragmaticii* logice.

* Tema criteriilor adevărului a mai fost abordată de autor în nr. 5/1984 al acestei reviste.

[1] *Dimensions of Truth*, în D. Hockney et al. (eds), *Contemporary Research in Philosophical Logic and Linguistic Semantics*, D. Reidel, 1975, pp. 74—78.

[2] *Dimensiunile adevărului*, în P. Botezatu (ed.), *Adevăruri despre adevăr*, Iaşi, Edit. Junimea, 1980.

Față de exclusivismele înregistrate — adevărul înseamnă numai *coerență* (Blanshard) adevărul consistă doar în *performanță* (Strawson) — cadrul semiotic de întemeiere a criteriilor sugerează un paralelism, o convergență și o coincidență, fie ea și parțială între caracteristici distincte ale cunoștinței.

CONSISTENȚĂ, COERENȚĂ, REDUCTIBILITATE ȘI DEMONSTRABILITATE, CRITERII SINTACTICE ÎN EVALUAREA CUNOȘTINȚEI

Sub raport doctrinal, criteriile sintactice ale cunoștințelor exprimate prin enunțuri sînt puse în valoare de teoria coerenței și de teoria „intuiționistă" asupra adevărului, aceasta din urmă caracterizată drept „descendenta raționalizării aristotelice a geometriei euclidiene, privită ca paradigmă ideală a cunoașterii adevărului de către om"[3].

Într-un caz ca și în altul, se pretinde *consistența internă* a candidaților la adevăr (prin *horror contradictionis*), precum și *conectivitatea* sau interdependența acestora. În termeni de „confirmare reciprocă"[4], de „congruență"[5], de „concurență"[6] ori pur și simplu de derivabilitate, valoarea cunoștinței este raportată *la sistem*, înțeles ca „întreg organic" sau „semnificant"[7]:

$$C(p) = _{df.}\ S' \vdash p$$

(unde C = criteriul adevărului, S' = subsistem-maximal-consistent-și-preferat al mulțimii S, de candidați-la-adevăr), respectiv:

$$C(p) = _{df.}\ T_0 \vdash p$$

(pentru T_0 = mulțimea logic-consistentă a adevărurilor de bază)[8].

Diferențe între cele două paradigme, teoria coerentistă în versiunea lui Rescher și teoria intuiționistă, survin în interpretarea termenilor de referință pentru adevărurile justificate sintactic: într-un caz simple *date* sau competitori-la adevăr; în celălalt caz, adevăruri primitive sau de bază, omologate ca atare pe cale intuitivă, non-discursivă. De asemeni, în privința domeniilor de jurisdicție ale criteriilor în cauză: inclusiv la enunțurile factuale (iar după Rescher tocmai la asemenea candidați), în ceea ce privește teoria coerenței; doar la enunțurile din matematica pură; conform teoriei intuiționiste.

Sub acest din urmă aspect sîntem confruntați cu tema vastă și îndelung abordată a *tipurilor de adevăr*, respectiv de purtători ai acestuia. Cel puțin de la Leibniz încoace se admite că nu toate enunțurile pot fi adevărate în același fel. „Adevărurile de raționament sînt necesare și opusul lor e imposibil iar cele de *fapt* sînt contingente și opusul lor este posibil. Cînd un adevăr este necesar îi putem găsi temeiul prin analiză, rezolvîndu-l în idei și adevăruri mai simple, pînă ajungem la cele primitive"[9]. Sprijinindu-se pe o asemenea distincție, Bunge raționează azi că dacă teoria coerenței ar fi întru totul operantă, adică dacă orice enunț ar aspira la *vérité de raison*, „atunci teoria modelelor (?!) ar putea fi suficientă. Cu alte cuvinte, semantica matematicii ar fi explicat nu numai enunțurile de forma « Φ este adevărată în modelul M », dar și propoziții precum « costul vieții crește constant ». Din nefericire, teoria modelelor nu ne ajută în cazul din urmă și nici în cazul oricărui enunț din științele factuale, deoarece acestea din urmă conțin numai formule pe deplin interpretate, în vreme ce teoria modelelor se aplică numai dacă sînt posibile interpretări alternative (...). Pe de altă parte, doctrina adevărurilor prin corespondență ne lasă în încurcătură în cazul logicii și matematicii, care nu trebuie să corespundă faptelor pentru a fi valide". Cum este imposibil ca o a treia concepție să se poată aplica tuturor tipurilor de adevăr, Bunge ne cere să recunoaștem că prin cuvîntul *adevăr* „se desemnează cel puțin patru concepte diferite, fiecare din ele trebuind să fie caracterizat într-un mod propriu: adevăr logic, adevăr matematic, adevăr factual și adevăr filosofic."[10].

[3] Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 11.

[4] A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy* (New York, 1949, p. 361), apud Rescher, *op. cit.*, p. 52.

[5] C. I. Lewis, *loc. cit.*, apud *Ibidem*, p. 51.

[6] R. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J., 1966, p. 53), apud *Ibidem* p. 52.

[7] H. H. Joachim, *The Nature of Truth* (Oxford, 1906, p. 66, 78), apud *Ibidem*, pp. 44, 50.

[8] Rescher, *op. cit.*, pp. 155, 161.

[9] *Monadologia*, 33, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, Edit. științifică, f.a., p. 515.

[10] Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 2, D. Reidel, 1974, p. 88.

În perspectiva semantică pe care o deschide celui de al treilea concept, Bunge se situează alături de Rescher, manifestînd aceeași stăruință în a converti la clauza sintactică, a conexiunii dintre propoziții, adeverirea enunțurilor factuale. Supraordonînd noțiunii de dependență logică, sau prin implicație, o noțiune inedită, a *dependenței aletice*, filosoful-fizician conchide că „valorile adevărului factual sînt *condiționate* sau *relative*" și că „strict vorbind, ar trebui să scriem totdeauna « V(s[1]/s) », care înseamnă « valoarea de adevăr a lui s[1] fiind dat sau presuspus s »[11].

Semnalînd această expansiune a controlului sintactic, nu vom estompa cîtuși de puțin preeminența acțiunii sale în domeniul enunțurilor „de universalitate nelimitată" (Quine), „factual goale", „fără obiect și fără conținut propriu" (Carnap), cum sînt caracterizate, adesea în contextul unor polemici, tautologiile logice și chiar formulele matematice. Înainte de a fi „adeverite" prin interpretare, acestea sînt de cele mai multe ori validate sau omologate prin analiză și demonstrație, adică sînt afirmate în chip relativ, prin intermediul unui grup de congenere, cu rol de axiome, iar uneori, cum este cazul logicii, ele sînt constituite, pur și simplu, prin acțiunea algoritmică a unor reguli (în cazul deducției naturale, fără axiome), ori sînt acceptate din pricina consecințelor intolerabile ce s-ar instaura în sistem printr-o decizie contrară, a acreditării opuselor (cazul demonstrației prin reducere al absurd). Cu referire la schemele-de-enunțuri, în care intervin *variabile* de argument și *variabile* de funcții, vom spune, deci, că ADEVĂR FORMAL = ADEVĂR SINTACTIC = DEMONSTRABILITATE.

Notăm de asemenea, că, în primul rînd, de criterii sintactice țin și adevărurile *ex vi terminorum*, pe care le relevă enunțurile *material-analitice* sau „cu un singur criteriu" (Putnam), datorate „convențiilor de logică și de limbaj" și obținute, ca atare, prin analiză conceptuală și deducție, relativ iarăși la un cadru de referință, „carcasă", cum i-a spus Carnap, sau „sistem lingvistic"[12].

Prin aportul teoriilor mai recente precum concepția coerentistă a lui Rescher și semantica adevărului factual, dezvoltată de Bunge, putem spune, că s-au extins standardele sintactice la orice categorie de enunțuri și cunoștințe, contrar raționamentului clasic și pozițiilor ortodoxe ale empirismului logic, din secolul nostru.

DESPRE DECIDABILITATE, INTERPRETARE SAU REPREZENTARE ȘI SATISFACERE SAU REALIZARE-ÎN-MODEL ÎN CALITATE DE CRITERII SEMANTICE

Prin simetrie cu supralicitarea criteriului sintactic în cazul enunțurilor formale sau analitice, criteriul semantic ne trimite cu predilecție la propozițiile sintetice, cu conținut informativ, factual sau „despre stările reale", „adevărate datorită lumii" și acceptate, ca atare, pe temeiuri empirice, prin confruntarea cu datele de observație. Nimic mai greu însă decît precizarea indicatorilor semnificației empirice și relevanței factuale a enunțurilor, atunci cînd această confruntare cu realitatea e concepută în chip denaturat, ca demers nemijlocit al subiectului epistemic. Ne sînt cunoscute, în acest sens, avatarurile concepției neopozitiviste care, prin atenuarea succesivă a criteriilor[13], sfîrșesc prin a compromite fără drept de apel doctrina „enunțurilor protocolare", justificînd reticențele unui Bunge la ideea oricărei confruntări între enunțuri și fapte.

Disocieri ca cele operate de modelul ansamblist propus de Petre Botezatu, între adevăr/corespondență și reprezentare, pe de o parte, între reprezentare și referință, pe de altă parte, ca și funcționarea graduală a acestor parametri susțin ideea relativității angajamentului semantic însuși. În universul *virtualmente* material al semanticii, ecuația criterială poate fi introdusă în termenii ADEVĂR SEMANTIC = REALIZARE ÎN MODEL = CORESPONDENȚĂ, dar aceasta presupune o înțelegere flexibilă a corespondenței, în sensul unei satisfaceri *parțiale* (grade de verosimilitudine, probabilitate sau plauzabilitate, corelate unor grade de eroare) și, foarte adesea, *indirecte*, prin intermediul teoriilor — și limbajelor-model, ca spații de interpretare și reprezentare. În știința actuală ne-am obișnuit, astfel, cu *translații* (interpretarea unei teorii într-alta, izomorfă, dar de același grad de generalitate), cît și cu *reprezentări*, cînd are loc interpretarea unei teorii mai abstracte și mai generale, în limbajul alteia mai concrete, izomorfă cu aceasta.

[11] *Ibidem*, p. 99.

[12] Asupra disputelor privind departajarea și justificarea enunțurilor analitice, trimitem la studiul lui Mircea Flonta, *Adevăruri necesare*?, Edit. științifică, 1975, precum și la grupajul Jaakko Hintikka, din I. Pârvu (ed.), *Epistemologiej orientări contemporane*, Edit. politică, 1974, pp. 142—213.

[13] Cf. Louis Vax, *L'empirisme logique de B. Russell à Nelson Goodman*, P.U.F, Paris, 1970, pp. 46 aq.

Faptul că și în acest plan adevărul cunoaște o relativitate, la *modelul interpretativ* al populației de enunțuri în curs de verificare sau reconfirmare aletică, este compensat, după părerea noastră, de autonomizarea fiecăruia din candidații-la-adevăr față de tot restul congenerilor săi. În formalismele logice, împrejurarea este pusă cel mai bine în lumină. O schemă silogistică, să spunem, este „adeverită" sintactic prin deducerea sa din (sau reducerea la) altă schemă silogistică.

Adeverirea semantică a aceleiași scheme nu pretinde, în schimb, nici un recurs la alte moduri silogistice, „perfecte" ori nu.

Tot astfel, o lege logică este demonstrată (sintactic) prin apel la alte legi propoziționale, dar poate fi dovedită semantic independent de orice altă schemă propozițională anterior validată, prin simpla aplicare a unui algoritm decizional.

Dată fiind ampla extindere a metodei modelării, în științele formale ca și în cele factuale, cît și lipsa de temei a afirmației lui Bunge, că în esența ei teoria modelelor ar sluji mai curînd adevărul-coerență decît adevărul corespondență, putem aprecia expansiunea corespunzătoare a criteriului semantic inclusiv acolo unde se delimitau tradițional hotarele analiticului și formalului, adică ale adevărului sintactic.

CONSENS, CREDIBILITATE ȘI ACCEPTABILITATE, ÎNSEMNE PRAGMATICE ALE UNEI CUNOȘTINȚE

Deschidem acest al treilea registru criteriologic nu neapărat pentru a readuce în discuție *doctrina pragmatistă* asupra adevărului, deși în privința acestei concepții se cuvin subliniate departajările de rigoare între exagerările subiectiviste ale unui James („adevărul este doar un expedient în modul nostru de-a gîndi") și unele demistificări îndreptățite, pe care le datorăm lui John Dewey, în speță teza că adevărul e o proprietate dobîndită, depinzînd de factorul timp[14].

De asemenea, nu credem necesar să stăruim asupra proiectului de *logică a atitudinilor propoziționale*, sub auspiciile căreia înțelege să reia Prior[15] analiza conceptului de adevăr.

Ceea ce dorim să consemnăm, cu deosebire, pe acest palier al modelului semiotic, este o anume relativizare a adevărului în raport cu actul de discurs, iar la acesta ne trimite o logică, de asemenea în constituire, a ilocuțiunilor. Bineînțeles că nu vom împărtăși poziția tranșantă pe care o adoptă P.F.Strawson, prin *teoria performativă* asupra adevărului. În vederile acestuia, a spune că un enunț este adevărat nu înseamnă a afirma un enunț despre un alt enunț (aluzie la concepția *semantică* sau *metalingvistică*, în speță la teza redundanței asertive, a lui Ramsay), ci a înfăptui un act de punere în concordanță (de concedere, acceptare, admitere, aprobare, confirmare sau acord) cu enunțul dat, fără a contribui prin aceasta la semnificația asertivă cuprinsă în enunț[16].

Mult mai suplă și demnă de interesul cercetătorului ne apare poziția celuilalt reprezentant celebru al școlii analitice „literare" de la Oxford, J.L.Austin. Distingînd între enunțarea *constatativă* (adevărată sau falsă) și enunțarea *performativă* (mai curînd „fericită" și „nefericită), acesta nu pretinde un criteriu gramatical „unic și absolut" și nici nu crede în posibilitatea de a întocmi, în caz contrar, „o listă exhaustivă a tuturor criteriilor". Motivul? „Foarte adesea, aceeași frază este întrebuințată, după circumstanțe, în manieră performativă ori constatativă"[17].

Natura funcțională a discriminării între cele două forme ale enunțării este în concordanță cu platforma „fenomenologică" a concepției lui Austin din *How to Do Things with Words*. După filosoful acționalist al limbajului, actul *locuționar*, de care depinde afirmația și adeverirea, nu reprezintă decît „o abstracție", după cum tot astfel este și actul *ilocuționar* (verdictiv, exercitiv, promisiv, comparativ, expozitiv etc.): „orice act de discurs cuprinde ambele elemente, în același timp"[18]. Justificarea acestei teze ne-o dă însuși Austin, în termeni ce ni se par rezonabili:

„a) În enunțarea constatativă, neglijăm aspectele ilocuționare din actul de discurs (ca să nu mai pomenim de cele perlocuționare [sau cauzale]), pentru a ne concentra atenția

[14] Cf. Gertrude Ezorsky, *Pragmatic Theory of Truth*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, 1967, pp. 427—430.

[15] *Objects of Thought*, ed. by T. Geach, and A. J. P. Kenny; At The Clarendon Press, Oxford, 1972; rec. în „Revue philosophique de Louvain", nr. 15, 1974, pp. 592—593.

[16] Critica la care s-a expus Strawson prin absolutizarea rolului performativ al adeveririi este înfățișată de G. Ezorsky, *Performative Theory of Truth*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, 6, 1967, pp. 88—90.

[17] J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. din engl., Seuil, Paris, 1970, p. 89.

[18] *Ibidem*, p. 148.

asupra aspectelor locuționare (. . .). Tindem astfel spre idealul în care spunem ceea ce e just de spus în toate circumstanțele, în nu importă care scop și nu importă cui, etc. ;

b) În enunțarea performativă, ținem cont, la maximum, de valoarea ilocuționară a enunțării și lăsăm deoparte dimensiunea corespondenței cu faptele"[19].

În contururile dobîndite de *pragmatică* sub auspiciile filosofiei și logicii actelor de limbaj[20], alături de ,,sensul pragmatic" și de ,,componenta pragmatică" a semnificației (definită de Alston ca ,,potențial de forță ilocuționară", de aserțiune ca act de limbaj, de ,,spațiu pragmatic" și de ,,indicatori pragmatici", astăzi se vorbește tot mai insistent de ,,cîmpul veridicțional", de ,,stări", ,,modalități" și ,,strategii" veridicționale[21], de adevăr ca modalitate de discurs și de subsumarea condițiilor sale la clasa mai largă a condițiilor de satisfacere a unui enunț"[22].

Sub impulsul promițător al aceleiași teorii, al cărui impact va redimensiona profilul logicii formale însăși, cercetările de dată mai recentă se văd încurajate să evidențieze că, în absența unei contraindicații, orice enunț asertiv va pretinde să fie validat din chiar momentul formulării sale, dar că acest adevăr presupus nu va fi neapărat și recunoscut de receptorul său. S-a revenit, astfel, la împrejurarea că un enunț nu este adevărat în sine, adevărul fiind ,,o proprietate pe care acesta o dobîndește (dacă o dobîndește) în cursul actualizării sale discursive" fără a o deține în chip de calitate ,,intrinsecă' imanentă, constitutivă"[23].

Orientată astfel, analiza pragmatică este ținută să releve dependența statutului aletic al unui enunț atît de *natura conținutului propozițional* (de a fi evaluativ sau nu, de a corespunde unei experiențe individuale, colective, sau general-umane, de a descrie sau nu o realitate de tip introspectiv, etc), cît și de *procesele la care se recurge în verbalizarea sa*, ceea ce face ca enunțurile acceptate să difere între ele prin : originea cunoașterii vehiculate (de natură experimentală sau livrească, dobîndită direct sau recuperată etc.) ; cîmpul extensiunii, istoric (adevăr provizoriu — adevăr definitiv), ori geografic (,,margini" fiind adevărul individual și cel universal)[24] ;gradul de adeziune al enunțiatorului la conținutul pe care îl asertează, indicat ,,prin modalități ale adevărului, verosimilului, probabilului ori ,,improbabilului, ,,peremptoriului ipoteticului" ori ,,expectativului" etc. ; genul de obiectivizare a conținuturilor asertate (trimițînd direct la realitatea empirică sau indirect, prin intermediul unei demonstrații, recurgînd la un consens ideologic sau folosind cauțiunea acordată unei autorități individuale, manifestînd năzuința spre cunoaștere sau simplă dorință de a se atribui mesajului adevăr, etc.), cît și tipul de discurs în care se comunică[25].

În disprețul oricăror exagerări și absolutizări, cu care s-ar putea asocia abordarea pragmatică a adevărului, sîntem asigurați că între fantasma pozitivistă a adevărului ,,obiectiv", ce denunță ,,o concepție decalcomaniacă a mimesisului", și spectrul subiectivist al credinței în autarhia discursului, cercetătorul ,,strategiilor de credibilitate" va putea alege calea de mijloc : deși în cadrele enunțării nu avem de-a face decît cu un real ,,construit", lucrat, informat și deformat prin limbaj", aceasta nu înseamnă că ,,modelele realității" vehiculate prin discurs sînt împiedicate de a fi mai mult sau mai puțin apropiate obiectului pe care pretind că-l relevă[26].

În legătură cu această ,,apropiere", pe care Piaget o indică, plastic, prin jocul complementar al adaptării și adecvării, iar dialectica materialistă prin conceptul unei medieri social-istorice între subiectul și obiectul adevărului, e cazul să evocăm și unele constatări pe care le impune analiza logico-filosofică a argumentării : împrejurarea că obiectele acordului între orator (emițător) și auditoriu (receptor) sînt relative nu numai *la real* (fapte, adevăruri, prezumții), ci și *la preferabil* (valori, ierarhii, locuri), după cum schemele argumentative nu se bazează toate *pe structura realului*, unele vizînd *să rondeze* această structură[27].

[19] *Ibidem*, pp. 148—149.

[20] Cf. definiția dată acestei discipline semiotice de Anne-Marie Diller și François Récanati, în ,,Langue française", nr. 42, 1979, p. 3 ; de Fr. Récanati în *loc. cit.*, p. 10, sau de Catherine Kerbrat-Orrecchioni, în vol. *Stratégies discursives*, P.U.L., Lyon, 1977, p. 92, n. 19.

[21] Cf. numărul pomenit din ,,Langue française", dedicat pragmaticii, în special pp. 7, 13—15, precum și studiul lui Jean Calloud, *Véridiction, vérification et vérité*, în *Stratégies discursives*, pp. 200, 215.

[22] Fr. Récanati, *loc. cit.*, p. 12.

[23] C. Kerbrat-Orecchioni, *Déambulation en territoire aléthique*, *loc. cit.*, p. 54. În termeni similari se exprimă T. Todorov, coautor la *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris, 1972, p. 407.

[24] *Stratégies discursives*, p. 55, reportează afirmații celebre asupra caracterului relativ al adevărului, ca cele ale lui Pascal (,,*Adevăr dincoace de Pyrinei, falsitate dincolo*"), Nietzsche (,,*Adevărurile sînt iluzii de care am uitat că sînt astfel*") ș.a.

[25] Cf. *loc. cit.*, pp. 63—66 și 76.

[26] *Idem*, p. 78.

[27] Cf. Petru Ioan, *Orientări și modele în studiul recent al argumentării*, în ,,Revista de filosofie", nr. 3, 1979, pp. pp. 378—379.

Riscind și în acest context o ecuație criterială, vom spune, deci, că ADEVĂR PRAGMATIC = CONSIMȚĂMÎNT și CREDIBILITATE, iar în sprijinul asocierii pe care o facem vin nu numai cugetările clasice ale unui Pascal[28], ci și concluziile la care s-a ajuns în fiabilitatea actuală a științei, prin dezvăluirea unor contiguități între apartenența cercetătorului la o comuniune sau alta, respectiv adeziunea sa la o paradigmă sau alta, și relativitatea adevărului pe care îl cultivă. Poziției de principiu a filosofiei pe care o împărtășim, că adevărul este istoric și concret, pragmatica îi răspunde prin corelarea eficacității actului comunicării și acreditării adevărului nu numai cu conținutul „mesajului", ci și cu caracteristicile receptorului și emițătorului său, respectiv cu tipul de discurs în care se comunică. Inutil să stăruim asupra importanței pe care o au, în acest sens, studiile privind funcționarea pragmatică a discursului juridic, politic, istoric, publicitar și, de ce nu, a celui științific.

ÎN LOC DE CONCLUZII

Cu privire la semiotică, promotorul ei avea convingerea că nu este o știință ca oricare alta, ci un organ sau instrument al acesteia. În viziunea lui Morris, la care ne referim, această funcție poate fi împlinită 1) căutînd în semiotică „partea precisă din echipamentul [lingvistic al] savantului sau 2) prin „cercetări specifice asupra limbajului științelor speciale"[29].

Urmînd, în topica ce ne interesează, prima dintre cele două căi preconizate, Charles Morris subsumează „termenului foarte ambiguu din vorbirea curentă"[30], care este adevărul, patru înțelesuri „corelate și interdependente". convingibilitatea *(convincingness)*, ca adecvare informativă; persuasivitatea *(persuasiveness)*, ca adecvare incitativă; eficacitate *(effectiveness)*, ca adecvare evaluativă; corectitudine *(correctness)*, ca adecvare sistemică, atribuite la tot atîtea categorii de *ascriptori* (semne sau complexe de semne)[31].

Prin această „formulare semiotică generalizată a ceea ce este numit adesea concept «semantic» al adevărului" [32], Morris credea că a reușit „să clarifice similaritățile și diferențele dintre ascriptori" după „caracteristicile semnificării obiectelor și situațiilor"[33].

Noi am recurs la modelul semiotic din convingerea că cele trei orizonturi relaționale. în care se poate plasa studiul limbajului angajează în directă măsură și gîndirea[34]. Considerînd, deci, că în actul obiectivat al cunoașterii se manifestă sau se implică aceleași corelații — sintactice, semantice și pragmatice — iar că adevărul, în calitate de valoare totalizantă, ori altă categorie care și-ar asuma același rol *(adecvare, validitate, satisfacere* etc.), nu poate fi tranșat sub aspect criterial decît prin egala considerare a acestora, am pus în discuție trei dimensiuni globale ale cunoștinței (fiecare aptă de multiplicări și divizări), pe care le-am putea conexa printr-o adaptare corespunzătoare a diagramei celor trei raporturi ale semnului[35].

Extinderea criteriilor globale, *conectivitatea* (condiție sintactică), *realizabilitatea* (cerință semantică) și *credibilitatea* (ca exigență pragmatică), la sfera întregii cunoștințe (subliniată prin operaționalizarea adevărului-coerență în cîmpul enunțurilor factuale, prin posibilitatea de omologare semantică a modelelor decizionale din universul formalismelor, cît și prin relativizarea distincției dintre enunțuri constatative și enunțuri performative, respectiv dintre demonstrație și argumentare) se corelează foarte bine cu tendințele mai recente din filosofia marxistă, de a reconsidera ecuația cunoașterii într-o perspectivă mai largă, praxiologică[36], și, în genere, de a regîndi categoriile metodologice în chip acționalist.

[28] Cugetarea XIV („Despre arta de a convinge") după Pascal, *Scrieri alese*, Edit. științifică, 1967, pp. 164—165.

[29] *Writings on The General Theory of Signs by Charles Morris*, ed. by Thomas A. Sebeok, Mouton, The Hague-Paris, 1971, p. 67.

[30] *Idem*, p. 186.

[31] La Ogden și Richards *(The Meaning of Meaning*, 5th ed., p. 234), adecvarea în „simbolizarea referinței" este caracterizată prin „precizie" *(accuracy)*, „expresia atitudinii la auditor" prin „convenabil" *(suitable)*, „expresia atitudinii la referent" prin „propriu" *(appropriate)* „promovarea efectelor intenționate" prin „chibzuit" *(judicios)*, iar „suportul referinței" prin „particular" *(personal)*. Cf. Morris, *loc. cit.*, p. 200.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*, p. 186.

[34] În această circumstanță se poate vorbi de limbaj ca domeniu de origine al logicii, alături de acțiune și realitate (P. Botezatu).

[35] Cf. J. M. Bochenski, *The Methods of Contemporary Thought*, trad. din germ., D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1965, p. 33.

[36] Cf. Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale*, Edit. politică, 1972, p. 141—148.

Prin acreditarea aceleiași constatări — impactul celor trei criterii globale, sintactic semantic și pragamatic, într-o măsură mai mică sau mai mare, cu fiecare domeniu al cunoștinței — ne gîndim că e posibilă apropierea conceptului de „practică teoretică" de ceea ce Petre Botezatu[37] numește aplicație TT (*transferuri interteoretice*) și aplicație PT (răsfringere practico-teoretică). De asemenea, cîștigă în comprehensiune încercarea de a implanta momentul aplicativ în traiectul dialectic al cunoașterii[38].

Sperăm că reconsiderarea dimensiunii sintactice și a celei pragmatice, alături de coordonata semantică a cunoștinței, cu un ascendent îndreptățit, reconsiderare la care ne invită mai multe luări de poziție în literatura logico-filosofică (teza Quine-Duhem privind perspectiva holistă asupra științei[39] — un corectiv necesar la programul „verificaționist" al empirismului logic, reformularea pragmatică a distincției semaatice dintre analitic și sintetic[40] etc.), ne apropie de termeni mai clari și nuanțați de înțelegerea practicii ca instanță ultimă în omologarea adevărului.

DESPRE DIMENSIUNEA REFERENȚIALĂ A CUNOAȘTERII

TEODOR DIMA

Comparat cu *empirismul clasic*, din secolele XVII-XVIII, *empirismul logic*, specific secolului nostru, este un empirism răsturnat. Primul se elabora în contextul examinării *genezei* cunoașterii, vizînd, în primul rînd izvoarele și sursele construirii științei; secundul se deplasează în contextul *validării* sau *întemeierii*, vizînd, acum, determinarea înțelesului sau a lipsei de înțeles a constructelor teoretice prin punerea lor în corespondență cu constatări observaționale. Primul a contribuit la elaborarea *psihologiei* cunoașterii, descriind mecanismele trecerii de la percepții și reprezentări la idei abstracte; secundul s-a preocupat de proiectarea *logicii științei*, cu ajutorul căreia să se efectueze analize logico-lingvistice, conform postulatului că, analizînd limbajul, se pun întrebări asupra lumii. Pe scurt spus, de la senzații la intelect, de la empiric la teoretic, vehicula empirismul clasic; de la intelectual la senzorial, de la teoretic la empiric, se deplasează empirismul logic. Dar, indiferent că era punct de plecare sau punct de sosire, constatarea empirică a format obiectivul principal al ambelor doctrine.

La construirea doctrinei empirismului logic au contribuit, într-o măsură hotărîtoare membrii Cercului de la Viena, adunați, săptămînal, începînd din 1925 pînă în 1936, în jurul lui Moritz Schlick, șeful catedrei de științe inductive de la Universitatea din Viena. Cercul de la Viena a fost nucleul din care „a explodat" una dintre cele mai influente mișcări filosofice și logice din secolul nostru, schimbînd înfățișarea științelor formale, fizice, sociale și umane. Dar realizările și insuccesele matematicienilor Gustav Bergmann, Kurt Gödel, Hans Hahn și Karl Menger, fizicianului Philip Frank, sociologului Otto Neurath, istoricului Viktor Kraft, filosofului Rudolf Carnap (membri fondatori ai Cercului), precum și ale simpatizanților: Alfred Ayer, Karl Popper, Hans Reichenbach, Carl Hempel, sînt în mare parte cunoscute[1]. Pentru noi, empirismul „răsturnat" al Cercului de la Viena este un pretext al continuării argumentării unei idei pe care am schițat-o într-o intervenție anterioară[2]. Este vorba de neglijarea, în cadrul analizelor materialist-dialectice de la noi, a *dimensiunii referențiale* a cunoașterii, insistîndu-se obstinat asupra *dimensiunii reprezentării*, prin dogmatizarea expresiei „dialectica subiectivă este reflectarea dialecticii obiective în mintea noastră". În măsura în care materialismul dialectic acceptă ideea că senzațiile formează mijlocul prin care căpă-

[37] *Semiotică și negație*, Edit. Junimea, Iași, 1973, pp. 21 sq.

[38] Cf. Teodor Dima, *Dialectica procesului de cunoaștere*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1978, pp. 99—102.

[39] Cf. *Idem*, *Între prudență și eroare*, Iași, Junimea, 1978, p. 62.

[40] Cf. M. Flonta, *op. cit.*, pp. 108, 195, 202, 215, 223 și 244.

[1] Asupra Cercului de la Viena, cele mai reprezentative exegeze cunoscute de noi sînt: A. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, 1959; V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Vienne, 1950, trad. engl. în 1953; O. Neurath, *Le développement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, 1935; J. F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*. P.U.F., 1975.

[2] Teodor Dima, *Ubicuitatea logicii și dialecticii*, în Dumitru Ghișe, Andrei Marga, Achim Mihu (coord.), *Marx. Contemporanul nostru*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, pp. 357—379.

tăm primele informații despre lume și ideea că determinarea valorii de adevăr a ideilor noastre se obține prin confruntarea conținutului lor cu observațiile posibile, într-o etapă determinată a dezvoltării practicii social-istorice, el nu trebuie să neglijeze investigațiile și rezultatele aflate sub semnul empirismului logic, divulgîndu-și nejustificat predilecții pentru empirismul clasic. Din strădaniile membrilor Cercului de la Viena și, în special, ale lui Rudolf Carnap, de a elabora instrumente logice adecvate demarcării teoriilor științifice de cele extraștiințifice, au debutat interesante considerații sintactice și semantice, care au permis decantarea distincțiilor dintre *reprezentare* și *referință*.

Ideea despre dimensiunea referențială a cunoașterii este implicit prezentată chiar în titlul primei lucrări reprezentative, publicată de R. Carnap: *Construcția logică a lumii*[3]. În această lucrare, autorul ei nu se întreba despre originea cunoștințelor noastre exprimate în limbaj, ci era preocupat de modul în care pot căpăta *semnificație empirică* enunțurile utilizate în știință, pe baza enunțurilor care exprimă experiențe perceptive ale subiectului cunoscător. Pentru ca enunțurile să fie astfel examinate, ele trebuie să existe înaintea începerii acestei examinări; cineva le-a formulat și nu interesează psihologia elaborării lor. Metoda semnificării empirice a condus, nu numai la izgonirea metafizicii, dar și a legilor din știință. Cum a arătat K. Popper[4], cel care a fost o conștiință incitantă pentru Carnap, toate enunțurile care exprimă legi ale științelor naturii conțin termeni generali, ireductibili la obiecte singulare sesizabile senzorial. Vrînd să elimine metafizica din știință, Carnap a privat știința de enunțuri generale, deși tocmai acestea garantează puterea de anticipare a științei, dincolo de datul empiric. Dar acest insucces carnapian interesează mai puțin, aici ideea remarcabilă fiind aceea a semnificării, a faptului că, odată cu formularea cunoștințelor în entități lingvistice și, bineînțeles, raționale, procesul de cunoaștere nu se oprește, ci continuă cu vehicularea inversă, spre referință, adică spre alte constructe mai precizate sau spre particular și individual, pentru a decide dacă ceea ce este general are sens sau nu.

Sintaxa logică a limbajului, *Testabilitate și semnificație*, *Fundamente logice ale probabilității*[5] sînt lucrări remarcabile prin care Carnap a edificat treptat, alături de altele, ideea despre dimensiunea referențială a cunoașterii, care, acum, despovărată de empirismul său originar, constituie o temă predilectă a tratatelor de semantică. De aici provine insistența noastră de a pretinde gnoseologiei materialist-dialectice întregirea analizelor la care supune procesul de cunoaștere cu considerații asupra acestei dimensiuni importante. Dacă vom dovedi că între *reprezentare* și *referință* există un raport complex care cuprinde deosebiri importante, sperăm ca insistența noastră să-și găsească întemeierea suficientă. Ne va ușura strădania Mario Bunge[6].

Adecvînd terminologia semanticii la conținutul epistemologiei materialist-dialectice, vom spune că teoriile științifice constituie *reprezentări conceptuale* ale unor trăsături care aparțin unor parcele din realitatea actuală sau ipotetică. Dar nu numai teoriile reprezintă ceva din realitate, ci și unii termeni sau unele formule care fac parte din teorii. Această particularizare vrea să spună că sînt constructe teoretice sau raționale care nu sînt reprezentaționale. De ce? Pentru că referenții lor nu fac parte din realitate. Răspunsul la această întrebare clarifică pe cît posibil și problema referinței, pusă de noi în discuție.

Înainte de a analiza acest răspuns, se cuvine să consemnăm că nu numai teoriile științifice reprezintă realitatea, ci și imaginile obținute pe diferite căi: desen, pictură, fotografie, film etc. Asemănări între acestea și teoriile științifice se pot face, căci, în ambele cazuri obiectul reprezentat este dat, avînd o existență independentă de reprezentare, deși sînt situații cînd obiectul este inventat. De asemenea, în ambele cazuri, reprezentarea poate fi efectuată cu o anumită doză de precizie și poate fi evaluată alethic într-o gamă largă de grade. Probabil pe baza acestor analogii, materialismul naiv decretează pripit: „Teoriile științifice își zugrăvesc referenții" și „Știința reflectă realitatea".

Aceste analogii, datorită naivității lor, nu sînt semnificative, căci nu ajung la esența problemei reprezentării. Aceasta iese în evidență, nu prin analogie, ci prin diferențiere, procedeu care ne situează la nivelul materialismului științific. Mario Bunge ne poate fi o competentă călăuză. Prima deosebire se referă la *rezultatul* reprezentării: un obiect fizic, în cazul reprezentării picturale, un obiect al rațiunii, exprimat cu ajutorul limbajului, rezultă în cazul reprezentării conceptuale. A doua deosebire are în vedere *obiectul* reprezentării: de obicei, numai aparențele și suprafața lucrurilor sînt reprezentate pictural și într-un mod

[3] Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928, trad. engl. în 1967.

[4] Vezi Karl R. Popper, *The Demarcation between Science and Methaphysics*, în idem. *Conjectures and Refutations*, Harper Torchbooks, New York and Evanston, 1963, pp. 253—292.

[5] Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Vienne, 1934, trad. engl. în 1937; *Testability and Meaning*, în „Philosophy of Science", vol. 3, 1936, și vol. 4, 1937, Baltimore: *Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950.

[6] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 1: *Semantics* I: *Sense and Reference*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1974, pp. 83—88.

aluziv, în timp ce reprezentările științifice țintesc realitatea ascunsă organelor de simț și care se înregistrează de experiența obișnuită. A treia deosebire vizează *înfățișarea* reprezentării: simbolică, pentru cea conceptuală, și nu picturală, cum este cea care poartă acest nume. A patra deosebire se referă la *calitatea* reprezentării: relativă și subiectivă, comportînd variate interpretări, dacă este picturală; obiectivă, dacă este științifică. A cincea deosebire fixează *scopul* reprezentării: al celei picturale coincide cu scopul artei — să provoace neliniște afectivă, să educe, să emoționeze, să distreze; reprezentarea științifică își etalează intenții descriptive, explicative, predictive, informaționale, euristice etc., deși, uneori, știința poate să trezească și emoții estetice.

Numărul deosebirilor poate fi amplificat, dar cele prezentate sînt suficiente pentru a sublinia din nou o idee la care ținem: teoriile științifice sînt, în primul rînd, *reconstrucții conceptuale*, care intră în posesia oamenilor de știință și care nu mai pot fi înțelese cu organele de simț. Deși sînt numai parțiale și aproximativ adevărate, teoriile științifice pot fi controlate pentru a li se testa gradul verosimilității, pentru a fi îmbunătățite sau, dacă este cazul, înlocuite cu altele mai demne de încredere.

Să revenim la întrebarea pusă mai sus și la întregirea răspunsului dat. Sînt construcțe conceptuale care aparțin teoriilor științifice și care nu au dimensiunea reprezentării pentru că nu spun nimic despre realitate. În primul rînd, din această categorie fac parte unele construcțe logice și enunțurile analitice. De exemplu, disjuncția se referă la propoziții, dar nu reprezintă nimic: adică *se referă* la alte construcțe raționale, la obiecte logice, *fără a reprezenta* ceva din realitate. La fel, legile logice, fiind analitice, deși se referă la structuri ale gîndirii și ale limbajului, nu ne spun nimic despre cum arată lumea din afara noastră. Exemplele s-ar putea înmulți, făcînd apel la unele construcțe matematice pentru a ajunge la o primă concluzie: Cu unele excepții, pe care nu-i cazul să le semnalăm aici, „construcțele formale nu trebuie și nici nu pot să reprezinte ceva din realitate"[7], ceea ce înseamnă, adaugăm noi, că ele nici nu s-au format prin reprezentare, ci pe cale pur rațională. Deci, în acest pasaj, am vorbit despre construcțe formale care, deși sînt referențiale, nu sînt reprezentaționale.

Să consemnăm acum cazul construcțelor neutre din punct de vedere referențial, dar care au dimensiunea reprezentării. De exemplu, o mulțime poate să nu aibă referenți, dar poate să reprezinte un lucru concret sau un agregat de lucruri: un graf poate să reprezinte o instituție. Dar astfel de construcțe „stau pe propriile lor picioare", cum spune M.Bunge, și pot fi utlizate în diverse domenii. Ele sînt instrumente simbolice ale cunoașterii și, de aceea, nu din analiza lor aflăm ce reprezintă, ci din examinarea rolului lor în teoriile științifice, care le includ.

Sintetizînd concluziile acestor două pasaje, constatăm numai *intersectarea* celor două dimensiuni într-o porțiune destul de mică, dacă avem în vedere construcțele formale și simbolice, deoarece, în multe cazuri, reprezentarea și referința sînt independente — construcțele referențiale, precum tautologiile, pot să nu reprezinte nimic, iar construcțele nereferențiale, precum mulțimile, pot fi făcute să reprezinte[8].

Dar, pentru construcțele factuale, cum stau cele două dimensiuni? Ar trebui ca enunțurile factuale, adică acele enunțuri care au referenți factuali și nu formali, să aibă toate dimensiunea reprezentării. Sînt totuși enunțuri factuale referențiale care se sustrag acestei perspective. De exemplu, *enunțurile negative* care nu pot fi transformate în enunțuri afirmative. Astfel, „Zăpada nu este albastră", arată M.Bunge, este o propoziție negativă ireductibilă, deși ea poate fi obvertită în „Zăpada este nealbastră", o propoziție afirmativă, din punct de vedere gramatical, dar semantic negativă, deoarece „nealbastru" nu reprezintă nici o culoare. De asemenea, propoziția „Nu există stafii" poate fi obvertită în „Orice lucru este nestafie", dar, ca și în cazul exemplului anterior, termenul „nestafie" nu corespunde unei proprietăți reale și, deci, enunțul este negativ din punct de vedere semantic. Aceste două exemple ilustrează o clasă de enunțuri cu referință factuală și adevărate, dar care nu reprezintă fapte. Se ajunge, astfel, la următoarea *regulă semantică*, formulată din 1970 de Victor Kraft: Dacă o propoziție *p* reprezintă un fapt *f*, atunci *non-p* este negația lui *p*, nu o reprezentare a lui *non-f*. Această regulă vrea să spună că operația negării afectează structurile gîndirii și ale limbajului, dar nu afectează faptele realității. A admite existența faptelor negate înseamnă a duplica numărul faptelor printr-o decizie semantică — situație imposibil de admis în contexte materialist-dialectice. Conchidem că *există enunțuri factuale care au referință, dar nu reprezintă*.

În sfîrșit, Mario Bunge decretează, pe bună dreptate, că fiecare enunț factual pozitiv constituie o reprezentare parțială a referenților săi. În particular, un enunț factual pozitiv reprezintă un fapt sau un aspect al său. De exemplu, enunțul „*A* crește mai repede decît *B*" se referă la *A* și *B* și reprezintă (adevărat sau fals) faptul că *A* crește mai repede decît *B*. În paranteză accentuăm că expresia „enunț factual pozitiv" nu înseamnă „enunț

[7] M. Bunge, *op. cit.*, p. 84.

[8] *Ibidem*, p. 85.

factual afirmativ", ci este un enunț care reprezintă un fapt pozitiv din realitate, iar un „enunț factual negativ" exprimă un fapt negativ din realitate; de exemplu, „*B* crește mai încet decît A". Spunem aceasta pentru a se înțelege că negația unui enunț factual afirmativ are aceeași clasă de referință: [*A*,*B*] — în cazul nostru — dar nu reprezintă faptul „negativ" că *A* nu crește mai repede decît *B*. Negația aici este atașată enunțului, nu este imprimată realității.

Să conchidem din nou pentru alte două pasaje. De data aceasta între referință și reprezentare există un raport de *supraordonare*, adică sînt enunțuri factuale care au referenți dar nu reprezintă.

Adăugînd și concluzia anterioară, obținem multiple semnificații epistemologice. Ele exprimă, mai întîi, faptul că, în procesul de cunoaștere științifică, se pleacă dintr-un loc, dintr-o porțiune a realității, pentru a se ajunge la constructe teoretice formale și factuale. Prin natura și specificul lor, acestea formează domeniul posibilului și, deoarece domeniul posibilului este mai larg decît domeniul realului constructele teoretice nu angajează spre mai multe „locuri", spre mai mulți referenți. Aceasta înseamnă, în al doilea rînd, că, prin dimensiunea sa referențială știința își asigură dezvoltarea calitativă și cantitativă. În general, spunem că prin reprezentare se pleacă de la individualul și particularul lumii exterioare pentru a se ajunge la constructe teoretice generale și abstracte, care își întind tentaculele spre mai mulți referenți, caracterizați prin grade variate de complexitate. Ei pot fi reali și posibili pot fi factuali și formali.

Prin urmare, dimensiunea referențială a cunoașterii este cel puțin la fel de importantă ca reprezentarea, ceea ce pledează pentru angajarea sa în investigațiile epistemologiei materialst-dialectice și pentru înțelegerea faptului că, nu numai că „dialectica lucrurilor creează dialectica ideilor" [9], dar și că, prin dimensiunea ei referențiafă, dialectica ideilor permite și impune sesizarea dialecticii lucrurilor.

ANALIZA TEMATICĂ A ȘTIINȚEI

CONSTANTIN GRECU

Datorită rolului său deosebit în viața socială și consecințelor — pozitive sau negative — extraordinare ale aplicării rezultatelor sale, știința a devenit în chip firesc obiectul interesului cognitiv, ca și al cercetărilor inter- și multidisciplinare.

În linii mari, perspectivele multiple din care poate fi abordată știința au fost grupate în două și desemnate prin etichetele de „internalism" și „externalism", constituindu-se în două mari orientări complementare în cercetările actuale dedicate științei. Prima are în vedere știința ca modalitate de cunoaștere și structură logică, făcînd abstracție de considerentele de ordin sociologic și psihologic; cea de-a doua abordează știința tocmai din aceste ultime perspective, făcînd abstracție de logica sa internă și de capacitatea ei de a progresa în sensul dobîndirii adevărului. Totodată, prima orientare absolutizează discontinuitatea și diacronia.

Orientarea internalistă a pus în evidență cele două aspecte ale științei: aspectul factual (empiric și teoretic), prin care știința este raportată la realitatea studiată, și aspectul logic, ce ține de structura și ordinea sa interioară. Evident, în acest mod se poate da seama de o serie de particularități importante ale științei ca modalitate de cunoaștere, dar absolutizarea lor produce, totuși, o imagine deformată asupra științei. Ea poate fi corectată prin corelare cu aspectul extern. Dar în varianta externalistă, acesta nu poate fi pur și simplu preluat și adăugat celui intern fără riscul unei incompatibilități logice. De aceea, s-a impus o modalitate nouă, destul de recentă, de cercetare a științei, numită *analiză tematică*, prin care se încearcă, și se reușește în mare măsură, corelarea perspectivei intern-sincronice cu cea extern-diacronică, precum și o completare fertilă a dimensiunilor factuală și logică cu cea tematică.

Analiza tematică a științei, dezvoltată de către fizicianul și istoricul american al științei Gerald Holton, se bazează nu pe cercetarea unor surse „de mîna întîi", cum sînt tratatele și manualele științifice, articolele și comunicările care expun rezultate definitive, nici pe documentele istorice, ci pe surse „de mîna a doua", cum sînt corespondența, interviurile, notele

[9] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în idem, *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică 1966, p. 166.

de jurnal etc., în care oamenii de știință schițează, notează imediat, în forme provizor considerațiile și constatările lor, remarcile, nedumeririle, ipotezele, opiniile lor în legătură cu munca lor cotidiană de cercetare.

În acest fel, studiul unor asemenea documente este apt să dezvăluie prezența unor teme care străbat perioade istorice îndelungate ale gîndirii științifice, asigurînd continuitatea acesteia în ciuda numeroaselor revoluții, dar și ghidează imaginația oamenilor de știință, care nu se mai prezintă ca un act pur spontan, individual și inexplicabil.

Analiza tematică este, deci, aptă să arunce o punte de legătură între aspectul intern-sincronic și cel extern-diacronic al științei, între dimensiunea logică și cea psihologică. Totodată, analiza tematică evidențiază unitatea dialectică dintre determinismul cunoașterii științifice, dintre legitatea specifică a dezvoltării ei pe de o parte, și opțiunile oamenilor de știință, capacitatea lor de a alege una dintre numeroasele căi deschise în cercetarea științifică, pe de altă parte. Printr-o continuare firească a celor spuse, se poate remarca, de asemenea, că analiza tematică contribuie la aflarea legăturilor dintre așa-numita cunoaștere privată sau personală (legată de activitatea individuală a subiectului cercetător) și cunoașterea publică (aparținînd unei comunități științifice și succesiunii mai multor generații de cercetători dintr-un anumit domeniu).

Analiza tematică (această expresie fiind folosită în antropologie, critica de artă și alte domenii) este, așadar, o modalitate de analiză a științei care pornește de la documentele „de mîna a doua" și urmărește să explicitezе unele dintre ideile directoare, persistente în decursul istoriei științei, care constituie partea ascunsă a întregului pe care-l numim cunoaștere științifică. Ea permite, după cum subliniază G.Holton, „evidențierea unor constanțe sau continuități în dezvoltarea științei, a unor structuri relativ stabile care se întind peste presupusele revoluții și între teorii rivale aparent incomensurabile. În plus, în această perioadă de reacții împotriva filosofiei, care văd în știință o metodă de cercetare supraistorică și cultural transcendentă, unii cercetători sînt atrași spre constatarea că o trăsătură fundamentală a activității multor oameni de știință productivi o constituie acceptarea de către ei a unui mic număr de teze și că dezbaterile lor conțin frecvent dublete sau triplete de teme — de exemplu, atomicitate/continuum, simplicitate/complexitate, analiză/sinteză, constanță/evoluție/schimbare catastrofică. Aceste teme ne ajută să explicăm formarea tradițiilor sau școlilor, precum și desfășurarea controverselor"[1].

Acest mod de abordare a științei, întrucît a fost sugerat de către alte domenii, cum sînt analiza lingvistică și antropologia culturală, este apt, totodată, să arunce punți de legătură între preocupările științifice și cele umaniste, care probabil n-ar putea fi realizate pe alte căi. Astfel încît, specificul demersului său, legat de cercetarea documentelor secundare pentru a face explicite temele conținute implicit în ele, poate fi mai bine pus în evidență printr-o analogie cu specificul cercetării operelor filosofice. Într-o lucrare a sa, Harry Wolfson scrie: „Nici un filosof n-a dat vreodată expresie întregului conținut al gîndirii sale... Cuvintele, în general, prin însești limitele naturii lor, ascund gîndirea în aceeași măsură în care o dezvăluie, iar cuvintele rostite ale filosofilor, în cel mai bun caz și în modul cel mai deplin, nu sînt nimic altceva decît balize plutitoare care semnalizează prezența unor gînduri scufundate, nerostite. Scopul cercetării istorice și al filosofiei este, deci, de a descoperi aceste gînduri neros- Scopul cercetării istorice și al filosofiei estej deci, de a descoperi aceste gînduri nerostite, de a reconstrui procesul latent de raționare care se află întotdeauna în spatele cuvintelor rostite și de a încerca să determine adevăratul înțeles a ceea ce s-a spus, reconstituind istoria lui cum s-a ajuns să fie spus și de ce s-a spus în modul în care s-a spus" [2].

Temele, care formează obiectul analizei tematice, constituie elemente prealabile, presupoziții sau „prejudecăți" ale activității de cunoaștere propriu-zise și ale rezultatelor ei. Ele nu pot fi nici probate experimental, nici demonstrate logico-matematic, ci sînt acceptate prin atașament psihologic. Este interesant de remarcat că existența unor asemenea elemente a fost sesizată și teoretizată la noi de către E. Sperantia, care le numea postulate, a căror mulțime ar constitui o metafizică. „În orice gîndire, în orice întrebare și în orice soluție a unei probleme — spunea gînditorul român — , noi implicăm, de obicei chiar fără să ne dăm seama, unele afirmații, unele credințe care n-au nici un temei prealabil, care nu par a fi decît simple supoziții gratuite și arbitrare, dar care nu valorează decît prin consecințele admiterii lor : noi întrebuințăm în fiecare moment unele *postulate* care logic ar putea fi foarte bine refuzate ca neintemeiate dar a căror respingere ne-ar impune, la fel de logic, atitudini destul de insolite și incomode față de lumea înconjurătoare ... Orice edificiu al gîndirii noastre se poate spune, este construit pe un teren de «parti-pris»-uri sau des prejudecăți» indispensabile. Atît în latura sa dinamică sau

[1] G. Holton, *The Scientific Imagination : Case Studies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1978, p. IX.

[2] H. A Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1947, vol. I, p. 106 — 107 ; apud G. Holton, *op. cit.*, p.X.

achizitivă care constă în activitatea de a pune probleme și de a le căuta soluțiile, cît și în latura sa statică, ce ni se prezintă ca « știința » noastră și conține « soluțiile » găsite la probleme, convingerile și credințele, fie în latura sa apreciativă sau evaluativă, care prezidează orice « decizie voluntară », — gîndirea noastră se derulează pe căi fixe și netransgresabile care-i sînt impuse de altceva decît gîndirea însăși : acestea sînt atitudini prealabile care n-au un adevărat caracter „rațional », căci ele n-au nici o valabilitate intrinsecă : valoarea lor provine de la *urmarea* lor, iar justificarea lor sau sprijinul lor, în loc de a fi *a parte ante* » este « *a parte post* ». Ele formează condițiile generale și obligatorii ale oricărei cunoașteri, ale oricărei experiențe și deci ale oricărui comportament conștient al nostru"[3]. Aceste postulate fundamentale ale gîndirii sînt caracterizate de către autorul român astfel : „1. *ele sînt indemonstrabile*, valabilitatea lor nu se sprijină nicidecum pe vreun principiu anterior, din punct de vedere logic ; 2. *ele sînt irefutabile*, nimic nu poate pleda, cu dreptate, împotriva probabilității lor, căci nu există nici o axiomă sau principiu general valabil din punct de vedere logic care să le poată infirma sau contrazice ; 3. *valabilitatea lor este perpetuu recurentă* în urma numeroaselor dezmințiri care se pare că le conferă contingența unor date empirice"[4].

Analiza tematică nu se referă, însă, la toate postulatele sau elementele prealabile ale cunoașterii, ci numai la cele de un grad mediu de generalitate. Într-adevăr, cele foarte generale, chiar valabile pentru orice activitate cognitivă și practică, formează „o metafizică" ; noi, conform unei concepții răspîndite azi, am numit aceste postulate, presupoziții filosofice și am analizat valoarea și specificul lor în raport cu cunoașterea științifică[5]. Dar cele de o generalitate medie, aflată între cea filosofică și cea științifică, pot fi numite, urmîndu-l pe G. Halton, *teme*. Acestea, ca și presupozițiile filosofice, sînt acceptate nu din rațiuni analitice sau empirice, ci mai curînd, din „motive psihologice și socio-culturale, legate de educația omului de știință, de structura sa psihică, de mediul în care trăiește și lucrează, de tradițiile de la care se împărtășește etc.

De aici nu rezultă nici un fel de convenționalism și nici un fel de subiectivism în explicarea temelor în cunoașterea științifică, deoarece, pe de o parte, temele au o realitate, o durabilitate, dincolo de subiectivitatea cercetătorului iar, pe de altă parte atașamentul savantului la anumite teme este tupus unor determinări socio-psihologice la fel de reale și puternice ca și argumentele logice-factuale. Această poziție este aptă, mai curînd, să faciliteze o sinteză a abordurii logico-epistemologice a științei cu cea soci-psihologică. să recupereze într-un cadru nou, atît elementele viabile din orientarea analitică de tip logicist, precum și pe cele din noua filosofie a științei, orientată istorist.

În această ultimă privință, avem în vedere ideile lui Th.S.Kuhn de persuasiune și angajament, formulate de autorul american pentru a da seama de atașamentul omului de știință față de o nouă paradigmă, ce o înlocuiește pe cea veche în urma unei rezoluții științifice. „Ca și în revoluțiile politice, spune Th.S.Kuhn, și în alegerea paradigmelor, nu există un criteriu mai puternic decît asentimentul comunității relevante. Pentru a descoperi cum au loc revoluțiile științifice, va trebui deci să examinăm nu numai impactul naturii și logicii, dar și tehnicile de argumentare persuasivă care operează în grupurile cu totul speciale care constituie comunitatea oamenilor de știință"[6]. Pentru a descoperi de ce această problemă a alegerii între paradigme nu poate fi tranșant rezolvată numai prin logică și experiment, „trebuie să examinăm pe scurt natura diferențelor care îi separă pe adepții unei paradigme tradiționale de urmașii lor revoluționari"[7], continuă Kuhn. Or, ceea ce-i separă este tocmai angajarea față de noua paradigmă[8], datorită căreia revoluția științifică reprezintă „o dizlocare a cadrului conceptual prin care oamenii de știință văd lumea"[9], astfel încît „Paradigme succesive ne spun lucruri diferite despre populația universului și despre comportamentul acestei populații"[10].

Evident, fără a împărtăși relativismul conceptual și epistemologic al lui Kuhn, am dori doar să remarcăm accentul pe care-l pune el pe factorii socio-psihologici, ca persuasiunea și angajamentele, care, împreună cu cei logici și experimentali, pot da seama de existența teoriilor alternative (simultane sau succesive) și de alegerea între acestea. Chiar și G.Holton,

[3] E. Sperantia, *Système de métaphysique implicite dans les postulates de toute connaissance possible*, „Cartea Românească din Cluj", Sibiu, 1943, p. 3.

[4] *Ibidem*, p. 3—4.

[5] C. Grecu, *Philosophical Presuppositions of Science*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales — Serie de Philosophie et Logique", nr. 2—3, 1983.

[6] Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 139.

[7] *Ibidem*, p. 139—140.

[8] *Ibidem*, p. 145.

[9] *Ibidem*, p. 147.

[10] *Ibidem*, p. 148.

care face o clară distincție între teme și paradigme, subliniază că „alegerile tematice însele nu sînt nici verificabile, nici falsificabile"[11].

Temele pot fi clasificate în mai multe categorii, a căror diferențiere se dovedește utilă în înțelegerea mecanismelor lăuntrice ale cunoașterii științifice. Astfel, pe de o parte există: concepte tematice sau comportamente tematice ale conceptelor (de exemplu, conceptul de simetrie și conceptul de continuum); teme metodologice (cum ar fi preferința pentru formularea legilor științifice, acolo unde acest lucru este posibil, în termeni de constanțe, sau extreme sau interdicție); și propoziții tematice sau ipoteze tematice (cum ar fi, de exemplu, ipoteza lui Newton privind imobilitatea centrului lumii, sau cele două principii ale teoriei speciale a relativității). Pe de altă parte, există teme sub formă de singlete, de dublete, de triplete etc.

Existența temelor explică, în bună măsură, apariția polemicilor și disputelor științifice a școlilor și tradițiilor, ca și continuitatea și identitatea științei de-a lungul dezvoltării ei prin revoluții științifice. De exemplu — spune G.Holton —, constiința temelor care sînt uneori susținute cu o loialitate obstinată ne ajută să explicăm caracterul discuției dintre antagoniști cu mult mai bine decît o fac doar conținutul științific și împrejurările sociale. Atașamentul unor fizicieni ca H.A.Lorentz, Henri Poincaré și Max Abraham față de vechea imagine electromagnetică a lumii și insatisfacția față de teoria relativității a lui Einstein devin cu mult mai inteligibile cînd eterul este considerat ca operînd ca întruchiparea unor concepte tematice (de exemplu, absolutul și plinul)"[12].

Analiza tematică dezvăluie frecvent corelarea unor teme într-un mod antitetic, așa cum se întîmplă atunci cînd, de pildă, cineva care propune tema atomismului este confruntat cu cineva care propune tema continuumului. Cuplurile antitetice — cum sînt evoluție și involuție, constanță și simplicitate, reducționism și holism, ierarhie și unitate, eficacitatea matematicii versus eficacitatea modelelor mecanice ca instrumente explicative — nu sînt prea greu de pus în evidență, în special în cazurile care implică o controversă sau un avans remarcabil dincolo de nivelul activității obișnuite.

Pentru a ilustra cum se aplică analiza tematică, vom proceda, urmîndu-l pe G.Holton, la o scurtă prezentare, prin această prismă, a ipotezei lui S.Weinberg, pentru care fizicianul american a fost laureat cu Premiul Nobel în 1979, ipoteză confirmată prin descoperiri experimentale pentru care, de asemenea, alți doi fizicieni, italianul Carlo Rubbia și olandezul Simon van der Meer au primit Premiul Nobel pentru fizică în anul 1984. Este vorba de ipoteza bosonului vectorial intermediar masiv, elaborată în 1967 în vederea unificării a două dintre cele patru tipuri de interacțiuni sau forțe (gravitaționale, electromagnetice, tari și slabe) considerate a fi capabile să dea seama de toate fenomenele fizice, și anume interacțiunile electromagnetice și cele slabe. Weinberg a pornit de la ideea că fiecare dintre cele patru tipuri de interacțiuni este rezultatul unor procese analoge radiației și absorbției dintre două obiecte care interacționează, particula radiată sau absorbită fiind caracteristică pentru fiecare dintre aceste interacțiuni. Astfel, fenomenele electromagnetice se datoresc schimbului de fotoni fără masă de repaus, pe cînd interacțiunea gravitațională este pusă pe seama schimbului unor particule ipotetice numite gravitoni. Interacțiunea slabă, conform ipotezei lui Weinberg, este mediată de așa-numitul boson vectorial intermediar masiv care, dacă s-ar descoperi, ar avea o masă foarte mare, ar aparține familiei fotonului, masa lui mare datorîndu-se asocierii sale cu nerespectarea grupurilor de simetrie.

După ce s-au obținut o serie de date care confirmau această ipoteză, Weinberg a generalizat ipoteza sa și pentru interacțiunile tari, afirmînd că acestea s-ar datora schimbului unor particule care aparțin aceleiași familii ca și fotonul și bosonul intermediar vectorial masiv. Scopul general era cel urmărit încă de către Einstein, anume unificarea celor patru tipuri de interacțiuni, reducerea lor la una sau două tipuri fundamentale și, astfel, constituirea unei imagini simplificate, unitare, asupra naturii. În acest sens, S.Weinberg afirma că „Dacă aceste speculații sînt susținute și de alte cercetări teoretice și experimentale, vom fi parcurs un drum lung spre o viziune unificată a naturii"[13].

În articolul mai sus citat, se pot descoperi cîteva concepte tematice, teme metodologice și supoziții tematice de mare importanță și cu o istorie îndelungată și prestigioasă. Se impun atenției mai întîi temele simplității și analizei disociate de opusele lor — complexitatea și sinteza. „Una dintre speranțele perene ale omului a fost de a găsi cîteva legi generale simple care să explice de ce natura, cu toată aparenta sa complexitate și varietate, este așa cum este. În momentul de față, ne putem apropia cel mai mult de o viziune unificată asupra naturii printr-o descriere în termeni de particule elementare și interacțiuni ale lor. Întreaga materie obișnuită este compusă doar din acele particule elementare care au și masă și (relativă) stabilitate: electronul, fotonul și neutronul. La acestea trebuie adăugate parti-

[11] G. Holton, *op. cit.*, p. XIII.

[12] G. Holton, *op. cit.*, p. 9.

[13] S. Weinberg, *Unified Theories of Elementary-Particle Interaction*, în „Scientific American", 231, nr. 1, 1974, p. 59.

culele cu masă nulă : fotonul sau cuanta radiației electromagnetice, neutrino, care joacă un *rol esențial în anumite genuri de radioactivitate* și gravitonul sau cuanta de radiație gravitațională"[14].

Aceste particule, considerate elementare deoarece deocamdată, cu toate eforturile nu s-au putut descoperi componente sau subparticule ale lor, amintesc imediat de atomii lui Democrit, din a căror mișcare în vid și unire luau naștere toate corpurile. Fiind elementare, procesul nu poate avea decît un singur sens, de la ele (ca simple) în sus, spre celelalte lucruri (considerate complexe), numite constructe. Ele, de asemenea, sînt menite să explice nu numai corpurile, ci și *stările continue ale materiei, cîmpurile* sale. Apare astfel un triplet tematic : atom, construct, continuum, care traversează istoria gîndirii științifice de la primii filosofi materialiști ai antichității pînă la Prout și J.J.Thomson și pînă în zilele noastre.

Pe lîngă conceptele tematice menționate, în textul lui Weinberg găsim și teme metodologice. Principala constă în ideea ordonării haosului constituit de existența unui număr uimitor de mare de particule elementare extrem de diverse, prin reducerea lor la patru tipuri fundamentale (care și ele pot fi incluse în aceeași familie) și prin ordonarea interacțiunilor corespunzătoare de la infinitul mare (specific interacțiunii gravitaționale mediată de graviton) pînă la mai puțin de 10^{-14} cm. (specifică interacțiunii slabe bazate pe bozonul vectorial intermediar masiv).

Această tetradă metodologică amintește la rîndul său de alte patru elemente ale anticilor cu ierarhia lor internă de la cel mai ușor la cel mai greu, și cu regulile lor specifice de interacțiune : foc, aer, apă, pămînt. Deosebirea față de schema antică constă însă în speranța unei noi unificări, prin găsirea unei identități mai profunde între două sau trei dintre cele patru interacțiuni, și, prin urmare, prin includerea particulelor respective într-o aceeași familie. „Speranțele noastre de a constata o identitate profundă ne conduc în mod firesc la presupunerea că poate exista o simetrie mai mare ca să *forțeze fotonul* și bosonul vectorial intermediar masiv într-o unică familie"[15] — spune S.Weinberg.

De aceea, o altă temă metodologică prezentă în articolul citat, ca și în alte lucrări din același domeniu, este concepția că principalul instrument explicativ pe calea spre o mai mare simplitate îl constituie legătura de „familie", existentă în ciuda aparenței unor mari deosebiri și, în general, ideile de grupuri, familii și superfamilii (de opt, zece și chiar mai mulți membri). După aprecierea lui G.Holton, „Relațiile familiale dintre particulele elementare sînt cu mult mai profunde decît în familiile *ad hoc* care au fost descoperite în tabelul periodic al elementelor chimice în secolul trecut sau, să zicem, în opera lui Linnée. Dar uzul metodologic ca instrument de explicație nu este calitativ diferit"[16].

Weinberg se situează, tematic, ca și alți fizicieni contemporani (de exemplu, W.Heisenberg), pe o poziție democritiană. Alții, cum sînt Einstein și Schrödinger, întrucît consideră continuumul drept instrument fundamental în explicație, se situează pe poziția opusă. Între aceste opoziții tematice, consensul este foarte greu de stabilit. După cum se știe, cu toate insistențele unor savanți de talia lui Heisenberg și Bohr, un *fizician ca Einstein n-a* putut fi convins că descrierea mecanic-cuantică, discretă, democritiană, ar constitui descrierea fundamentală, *ultimă, a naturii, că noțiunile de particule* elementare ar constitui un punct de referință fundamental pentru explicație, deoarece fiecare particulă este formată din alte particule, și se scindează în alte particule.

Analiza tematică, deși valoroasă și aptă să arunce o lumină nouă, specifică, asupra științei, nu trebuie absolutizată deoarece, ca orice altă metodă, are și ea limite de valabilitate. Astfel, există lucrări elaborate de oameni mari de știință, ca de exemplu Enrico Fermi și grupul său, care nu pot fi analizate tematic deoarece în ele nu pot fi depistate teme care să fi pătruns și să le fi *marcat în mod fundamental*. De asemenea, chiar în limitele sale de valabilitate, analiza tematică nu trebuie să conducă la concluzia că o lucrare științifică nu conține decît teme vechi, că ea nu reprezintă decît un punct pe o axă continuă cu o istorie îndelungată. În istoria cunoașterii există și progres, apar și elemente noi, adesea fundamentale, care pot schimba cursul ideilor și cercetărilor, se produce abandonarea unor idei și chiar teme vechi. Existența temelor nu asigură în mod automat progresul cunoașterii deoarece, în majoritatea lor, temele se prezintă în cupluri polare după cum am văzut, iar situarea pe poziții tematice diferite poate avea efecte diferite (pozitive sau negative) asupra dezvoltării cunoașterii. Situarea unui om de știință pe o poziție tematică nu înseamnă neapărat că el va rămîne toată viața pe o asemenea poziție. Istoria ne oferă numeroase exemple de savanți care, în decursul vieții lor, au oscilat de la o temă la alta, uneori chiar opusă celei dintîi ; mai mult decît atît, se cunosc cazuri de savanți care în aceeași perioadă de timp s-au situat pe o poziție tematică într-un domeniu al științei și pe poziția exact opusă într-un alt domeniu.

[14] *Ibid*, p. 56.
[15] *Ibid.*, p. 55.
[16] G. Holton, *op. cit.*, 1978, p. 17.

Este interesant de remarcat că analiza tematică, înțeleasă corect și practicată în limitele valabilității sale, poate fi extinsă și la nivel metateoretic, de exemplu la istoria și filosofia științei. Într-un fel sau altul, toate marile curente și orientări din aceste domenii reprezintă diade sau triade tematice, cum ar fi „obiectivitate" *versus* „subiectivitate" *versus* „totul merge"; studii „logice" *versus* „empirice" *versus* „psihologice"; „reguli ale rațiunii" *versus* „conversiune mistică"; „rațional" *versus* „irațional"; „relativism" *versus* „imaginație" etc.

În încheiere, subliniem că analiza tematică, deși aflată în strînsă corelație cu alte modalități de analiză a științei, nu trebuie confundată cu ele. Tot astfel, temele nu trebuie confundate cu alte categorii metaștiințifice, cum sînt paradigmele, schemele teoretice, imaginile științifice asupra lumii, presupozițiile filosofice (în sens larg) etc.

PROBLEME ALE UNEI CONCEPȚII EROTETICE DESPRE ȘTIINȚĂ *

J. T. DILLON (S.U.A.)

Cercetarea științifică poate fi concepută ca un proces de punere și soluționare de întrebări, iar cunoașterea ce rezultă din acest proces ca un ansamblu de propoziții constituit din întrebări și răspunsuri. Cu toate că Aristotel[1] a propus încă din antichitate acest punct de vedere, preocupările privind constituirea unei concepții erotetice despre știință sînt destul de recente, elaborarea unei concepții adecvate fiind încă necesară.

Limitele concepțiilor existente constituie tot atîtea dovezi că preocupările cu erotetica se confruntă cu numeroase probleme care își așteaptă soluționarea cu ajutorul unei concepții bine elaborate. În cele ce urmează vom supune atenției tipuri de probleme referitoare la aspectele teoretice, empirice și practice ale științei considerată ca activitate de punere de întrebări.

PROBLEME TEORETICE

Cum poate fi înțeleasă știința în termeni erotetici? Problemele de ordin teoretic se referă la asemenea elemente ale unei concepții erotetice cum sînt *termenii* și componentele, *categoriile* și *principiile* sale.

Termenii. Termenii erotetici fundamentali sînt *întrebare — metodă — răspuns*, interrelați. Toate concepțiile existente conțin termenul *întrebare*; unele[2] conțin dubletul *întrebare-răspuns*, iar altele[3] conțin dubletul *întrebare-metodă*. Cîteva[4] menționează tripletul *întrebare-*

* Textul de față a fost elaborat de către autor în exclusivitate pentru „Revista de filosofie". J. T. Dillon este profesor la Universitatea din California Riverside, și editorul revistei internaționale multidisciplinare „Questioning Exchange". De aproximativ 25 de ani se ocupă cu cercetarea *întrebărilor* în cele mai diferite contexte, îndeosebi în activitatea didactică și în cercetarea științifică. Rezultatele studiilor sale s-au concretizat în circa 100 de lucrări publicate în reviste și volume, precum și în numeroase comunicări și conferințe științifice.

[1] Aristotel, *Anal. Post.*, 89 b.

[2] J. Hintikka, *On the logic of an interrogative model of scientific inquiry*, în J. Hintikka (ed.), *Scientific method as a problem-solving and question-answering technique*, Holland: Reidel, 1981, pp. 69—83 (nr. special al revistei „Synthese", vol. 47, nr. 1); L. Tondl, *Scientific procedures*, Dordrecht, Holland; Reidel, 1973.

[3] S. Lundstedt, *A note on asking questions*, in „Journal of General Psychology", 79, 1968, pp. 229—239.

[4] S. Bromberger, *Science and the forms of ignorance*, in E. Nagel, S. Bromberger & A. Grünbaum, *Observation and theory in science*, Baltimore: Johns Hopkins, 1971, pp. 45—67.

-metodă-răspuns. Însă două abordări[5] se disting prin faptul că includ și interrelează toți cei trei termeni erotetici.

Cercetării conceptuale îi revine sarcina incorporării, definirii și interrelării termenilor săi, precum și aceea a precizării raportului termenului său central, *întrebare*, cu o serie de termeni insuficient precizați, cum este cel de „problemă". Unele concepții[6] fac distincție între cei doi termeni, altele[7] îi confundă, susținînd fie că problemele științifice sînt *întrebări*[8], fie că *întrebările* sînt probleme, dar nu interrogativi[9]. De ce natură este obiectul analizei propriu-zis *erotetice*? Ce este *întrebarea*?

Componentele. Componentele semiotice ale unei concepții erotetice sînt sintaxa, semantica și pragmatica. Dintre concepțiile existente, cîteva[10] sînt formate din semantică, cele mai multe[11] sînt formate din logică, și nici una nu este formată din pragmatică. Unii autori[12] fac aluzii la pragmatică, dar nu există încă nici o teorie sau analiză pragmatică a *întrebării*.

Această problemă reflectă absența generală a unei teorii a pragmaticii în analiza întrebărilor în general[13]. Însă ea se datorează și tendinței analitice a teoreticienilor care au formulat pînă acum principalele concepții erotetice despre știință.

Rămîne în fața analizei sarcina elaborării pragmaticii *întrebărilor* științifice, inclusiv aceea a condițiilor relației *întrebare-metodă-răspuns* într-o situație în care este implicată o singură persoană în contextul cercetării științifice, așa cum este ea practicată. Fenomenologia, psihologia și sociologia par a fi surse promițătoare pentru rezolvarea parțială a acestei sarcini. Înainte de toate, însă, ne lipsește înțelegerea analitică a *actului* punerii *întrebării*, adică a actului producerii, formulării și exprimării întrebării de către cercetător.

Categoriile. Spre deosebire de termenii și componentele eroteticii, categoriile specifice care urmează a fi găsite pentru *întrebare-metodă-răspuns* nu pot fi enumerate. Iar categoriile stabilite în cadrul metodelor erotetice existente sînt evident necorespunzătoare din trei puncte de vedere.

Universul întrebărilor clasificate pînă în prezent este cu mult mai mic și decît cel al *întrebărilor* posibile, și decît cel al *întrebărilor* reale puse de către oamenii de știință. Toate concepțiile bazate pe logica erotetică cuprind doar acele clase restrînse de *întrebări* care au fost și pot fi analizate cu ajutorul sistemelor formale ale logicii. Alte concepții conțin doar: *întrebări* „închise"[14]; *întrebări* „factuale"[15] și, dintre acestea, *întrebări* „fără cuantificatori"[16]; *întrebări* „empirice" și, dintre acestea, întrebări „da/nu"[17]. Gale[18] sugerează că universul care rămîne de clasificat conține *întrebări* imperative și deontice, precum și *întrebări* aletice, pentru a nu mai menționa multitudinea claselor din cadrul celor aletice. Acestea sînt de fapt *întrebările* puse și soluționate în cercetarea științifică.

În cadrul universului dat, așa cum a fost clasificat, categoriile de întrebări specificate de către concepțiile respective nu sînt destul de cuprinzătoare nici sub aspect teoretic, nici sub aspect empiric. Aceasta este concluzia unei analize critice și a studierii a douăsprezece

[5] J. T. Dillon, *The character of inquiry in curriculum*, comunicare prezentată la întrunirea anuală a Asociației Americane de Cercetare a Educației, New Orleans, 1984; *Categories of inquiry in „Curriculum Perspectives" and other journals*, în „Curriculum Perspectives", 5 1985, pp. 1—5; *The problems/methods/solutions of curriculum inquiry*, în „Journal of Curriculum and Supervision", 1, 1985; S. Gale, *A prolegomenon to an interrogative theory of scientific inquiry*, in H. Hiz (ed.), *Questions*, Dordrecht, Holland : Reidel, 1978, pp. 319—345.

[6] J. N. Hattiangadi, *The structure of problems*, în „Philosophy of the Social Sciences", 8, 1978, pp. 345—365.

[7] T. Nickles, *What is a problem what we may solve it?*, în J. Hintikka (ed.), *op. cit.* pp. 85—118.

[8] L. Laudan, *Progress and its problems*, Berkeley, CA : University of California, 1977.

[9] M. Meyer, *Science as a questioning-process*, in „Revue Internationale de Philosophie", 34, 1980, pp. 49—89.

[10] L. Tondl, *op. cit.*

[11] De exemplu, J. Hintikka, *op. cit.*

[12] C. Grecu, *Problema științifică*, în St. Georgescu, M. Florița și I. Pârvu (coord.), *Teoria cunoașterii științifice*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1982, pp. 150—167; L. Tondl, *op. cit.*

[13] Vezi G. Grewendorf, *What answers can be given?* in F. Fiefer (ed), *Questions and answers*, Dordrecht, Holland : Reidel, 1983, pp. 45—84.

[14] L. Tondl, *op. cit.*

[15] N. Rescher, *Empirical inquiry*, London : Athlone, 1983.

[16] J. Hintikka, *op. cit.*

[17] R. L. Morasky, *Model of empirical research questions* (MERQ), manuscris nepublicat, Montana State University, Department of Psychology, 1985.

[18] S. Gale, *op. cit.*

clasificări existente[19]. Aşa de exemplu, s-a constatat că diferitele scheme categoriale dau seama de cel puţin o treime şi de cel mult patru cincimi dintr-un eşantion de 1000 de întrebări de cercetare publicate.

Nu toate modelele oferă categorii de *întrebări*, iar dintre cele care o fac, nu toate oferă şi categorii de *răspunsuri*, în special în relaţiile *întrebare-răspuns*. Cîteva concepţii leagă în mod sistematic categorii de *întrebare-răspuns*[20] sau de *întrebare-metodă*[21]. Una dintre abordări clasifică *întrebările*, *metodele* şi *răspunsurile*, dar le interrelează numai în analiza empirică[22]. Nici o concepţie nu specifică şi nu interrelează categorii de *întrebare-metodă-răspuns*.

Se poate observa o cumulare a problemelor teoretice: omisiunea conceperii tuturor termenilor erotetici, *întrebare-metodă-răspuns*; construcţia unor sisteme de logică sau semantică pentru un termen sau altul (dar nu pentru toţi), nu însă şi a unor sisteme de pragmatică pentru vreunul dintre aceşti termeni; restrîngerea universului *întrebărilor*, diminuarea claselor şi omisiunea de a clasifica şi interrela *întrebările-metodele-răspunsurile*. Rămîne totuşi să ne confruntăm cu trei probleme majore la nivelul mai cuprinzător al principiilor pe care se întemeiază o concepţie erotetică.

Principiile. Partea teoretică este doar un aspect al eroteticii. Se pune problema de a cuprinde, conceptual, aspectele empirice şi practice ale relaţiei *întrebare-metodă-răspuns*. Vom discuta această problemă în următoarele două secţiuni ale acestui articol.

Erotetica este, la rîndul său, doar un aspect al părţii problematice. Apare cerinţa de a cuprinde, conceptual, formele non-interogative ale soluţionării problemelor ştiinţifice. Evident că tripletul *întrebare-metodă-răspuns* este un element al clasei generice problemă-metodă-soluţie. Oamenii de ştiinţă şi cercetătorii pun problemele nu numai sub formă de întrebări pentru care se caută răspuns, ci şi sub formă de ipoteze ce trebuie testate, de teze care trebuie susţinute, de scopuri care trebuie îndeplinite şi de teme care trebuie supuse atenţiei. S-a constatat că cele patru forme non-interogative, luate împreună, dau seama de două treimi din problemele studiate în reviste de cinci specialităţi: antropologie, istorie, filosofie, psihologie şi sociologie.[23].

Partea problematică, la rîndul său, este doar o modalitate de cercetare. Apare problema de a cuprinde, conceptual, modalităţile non-problematice. De exemplu, pe lîngă modalitatea problematică, McKeon[24] distinge modalităţile logistică, dialectică şi operaţională de cercetare în filosofie. Mai general, cuprinzătorul tratat al lui Stalnaker *Inquiry*[25] nu menţionează nici *întrebarea*, nici soluţionarea de probleme.

Putem transpune diferitele modalităţi de cercetare într-una singură, cea a părţii problematice; putem apoi transpune diferitele forme ale părţii problematice într-una singură, cea a *întrebării*; apoi putem aşeza întreaga întreprindere în cadrul eroteticii şi, în sfîrşit, putem dezvolta erotetica pentru a include termenii teoretici, componentele şi categoriile rămase, extinzînd-o totodată pentru a cuprinde aspectele empirice, practice şi teoretice. O concepţie de acest fel rămîne să fie elaborată. Apoi, rămîne să fie formulată o metodologie de elaborare a ei, aşa cum se întîmplă şi cu întrebările la care o astfel de concepţie ar reprezenta un răspuns.

PROBLEME EMPIRICE

Ce fac de fapt oamenii de ştiinţă atunci cînd fac cercetare ştiinţifică? Problema empirică în cazul unei concepţii erotetice constă în raportul dintre concepţia ca atare şi această întrebare empirică. Problema poate fi, aşadar, formulată în două moduri complementare: Cum anume cuprinde o asemenea concepţie ceea ce fac realmente oamenii de ştiinţă? Cum anume contribuie ceea ce fac realmente oamenii de ştiinţă la elaborarea unei asemenea concepţii?

[19] J. T. Dillon, *The clasification of research questions*, în „Review of Educational Research", 54, 1984, pp. 327–361.

[20] L. Tondl, *op. cit.*

[21] S. Lundstedt, *op. cit.*

[22] J. T. Dillon, *The character of inquiry in curriculum*, 1984. Vezi şi: *Categories of inquiry in „Curriculum Perspectives" and other journals*, 1985, *The problems/methods/solutions of curriculum inquiry*, 1985.

[23] J. T. Dillon, *Questions in the disciplines of inquiry*, manuscris nepublicat, University of California, School of Education, 1985.

[24] R. McKeon, *Philosophic semantics and philosophic inquiry*, comunicare prezentată la Societatea Filosofică din Illinois, Carbondale, 1965.

[25] R. C. Stalnaker, *Inquiry*, Cambridge, MA : MIT, 1984.

Referințe empirice. La prima întrebare se poate răspunde prin referință empirică la exemple din cercetarea științifică. Cele mai multe concepții erotetice fac referințe empirice, dar numai o parte dintre ele conțin trimiteri empirice la ceea ce fac realmente oamenii de știință.

Abordarea conceptuală caracteristică a problemei empirice constă în a aserta sau a stipula ceea ce fac oamenii de știință. Aserțiunile sînt fie generale („oamenii de știință cercetează cutare *întrebare*"), fie particulare („Omul de știință A a cercetat cutare *întrebare*"). Aserțiunile particulare provin fie din folclorul istoriei științei, fie din studiul de caz al descoperirilor științifice epocale („Kepler/Galileo/Newton au cercetat cutare *întrebare*"). Studiul de caz procedează de regulă prin examinarea surselor pentru a afla ce a cercetat și ce a descoperit omul de știință, pentru ca apoi să bănuiască și să reconstruiască *întrebarea* pe care probabil a pus-o omul de știință cînd a făcut descoperirea. Acest caz imaginar este folosit apoi pentru a ilustra sau a susține concepția erotetică specială, cu alte cuvinte aceea care spune că oamenii de știință cercetează cutare *întrebare*. Procedura analitică constă în a realiza o inferență conceptuală ca referință empirică. Apare însă problema că omul de știință ar fi putut să pună mai multe întrebări, tot așa cum ar fi putut să nu pună nici una. Și așa cum o *întrebare* dată poate avea o mulțime de *răspunsuri* posibile, tot astfel un *răspuns* dat — descoperirea științifică — servește la formularea mai multor *întrebări* posibile. Cine, deci, pune *întrebarea* atribuită lui Newton?

Există alte trei abordări ale problemei empirice. Una este aceea a studiului de caz prin care se descoperă empiric *întrebarea* omului de știință. Un caz special al acestei abordări este cea a lui Kleiner[26], care își construiește parțial concepția sa erotetică referindu-se la *întrebarea* lui Darwin. Pentru a descoperi *întrebarea* lui Darwin el recurge la însemnările acestuia din „Notebooks", în care se poate găsi *întrebarea* pe care a pus-o și formulat-o Darwin în timpul studiilor sale. În alte studii de caz, dimpotrivă teoreticianul specialist în erotetică este cel care formulează *întrebarea* lui Darwin, sau a lui Kepler sau a lui Newton, și apoi afirmă că ea a fost pusă de către Darwin... Q.E.D.

O a doua abordare este bine rezumată în *Science Observed*, titlul unei colecții de studii de sociologia științei[27]. De exemplu, Knorr-Cetina[28] a folosit tehnici etnometodologice din domeniul cercetărilor antropologice pentru a observa cum procedează în activitatea lor din laboratoare oamenii de știință specialiști în cercetarea experimentală. Pe parcursul unui an și mai bine de observare directă, interviuri, cercetare a jurnalelor și însemnărilor de laborator, precum și de analiză a unor proiecte succesive de investigare a datelor experimentale, ea a realizat o descriere a cercetării experimentale care se aseamănă foarte puțin cu concepțiile erotetice, iar în anumite privințe este chiar opusă acestora. De exemplu, într-un caz ea a constatat că oamenii de știință au descoperit întîmplător un fenomen care mai tîrziu a fost înregistrat drept *rezultat* experimental, adică drept răspuns la o *întrebare* pe care ei au pus-o ulterior, obținut printr-o *metodă* după care s-au condus în mod spontan.

O a treia abordare constă în a analiza *întrebările* care sînt publicate în rapoartele de cercetare. Într-o serie de studii, Dillon[29] a identificat, a clasificat și interrelat tripletele *întrebare-metodă-răspuns* din rapoarte de cercetare teoretică și empirică publicate în lucrările pedagogice, studiile privitoare la programele de învățămînt și diferitele discipline privitoare la cercetare. Rezultatele pot servi drept răspuns la întrebarea empirică despre care este vorba în rîndurile de față.

În ce fel cuprinde concepția erotetică ceea ce fac realmente oamenii de știință? Cînd se consideră, de exemplu, că oamenii de știință încep cu *întrebarea*, rezultatele arată că o treime din rapoartele științifice publicate încep tot cu *întrebarea*. Atunci cînd se consideră că oamenii de știință pun *întrebări* de tipurile ABC, rezultatele arată că o treime din *întrebările* publicate sînt de tipurile ABC, iar celeltate sînt de tipurile XYZ. Cînd se consideră că *o întrebare* de tipul X primește un *răspuns* de tipul X, rezultatele arată că se dau *răspunsuri* de toate tipurile, la *întrebări* de tipul X, de tipul Y și de tipul Z.

Poziții conceptuale. În ce fel contribuie activitatea oamenilor de știință la formularea concepției erotetice? Poziția principală pare a fi că această activitate nu contribuie nicidecum la formularea unei asemenea concepții. Totuși, datele obținute din această abordare și din alte

[26] S. Kleiner, *Problem solving and discovery in the growth of Darwin's theories of evolution*, în J. Hintikka (Ed.), 1981, pp. 119—162.

[27] K. D. Knorr-Cetina M. Mulkay, *Science observed*: *Perspective on the social study of science*, Beverly Hills, CA: Sage, 1983.

[28] K. D. Knorr-Cetina, *The manufacture of knowledge*: *An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Oxford: Pergamon, 1981.

[29] J. T. Dillon, *The use of questions in educational research*, în „Educational Researcher", 12 (9), 1983, pp. 19—24; *The clasification of research questions*, in „Review of Educational Research", 1984; *The character of inquiry in curriculum*, 1984; *Categories of inquiry in „Curriculum Perspectives" and other journals*, 1985; *Questions in the disciplines of inquiry*, 1985; *The problems/methods/solutions of curriculum inquiry*, 1985.

abordări empirice ar putea sugera o reformulare a concepției, de exemplu, prin furnizarea altor termeni și fenomene care să-și găsească înțelegerea în cadrul ei. Se pare că, în principal, concepțiile erotetice sînt elaborate *independent* de referințele empirice la cercetarea științifică. Acest lucru ridică o altă serie de probleme: Care este motivația unei concepții erotetice? Ce fapt ajungem să înțelegem dacă înțelegem concepția erotetică?

În ceea ce privește prima întrebare, Harrah[30] a identificat diferite motivații ale teoriilor erotetice în general (nu și ale celor despre știință). Ele sînt empirice, platonice, normative, inginerești, metodologice, tehnice și estetice. Ca urmare, teoriile pot avea diferite utilizări, iar utilizarea poate fi diferită de intenția teoreticianului. Aceasta ridică o problemă de pragmatică, ce va fi pusă în secțiunea finală: La ce servește o concepție erotetică?

Ce se poate înțelege cu ajutorul concepției? Teoreticienii pot răspunde că concepția nu oferă o descriere empirică, ci o construcție formală a cercetării științifice: putem *gîndi* cercetarea în termenii astfel concepuți și îi putem înțelege părțile și procesele examinînd componentele și funcționarea modelului. O problemă este faptul că, drept rezultat, ajungem la o mai bună înțelegere a modelului erotetic decît a cercetării științifice.

Să presupunem că psihologii sau teoreticienii informației își propun să contruiască un model al proceselor cognitive umane și că ei construiesc un carusel drept model. Teoria înaintează pînă la punctul în care modelul funcționează conform așteptărilor: caruselul se învîrte frumos, călușeii sînt sculptați și colorați artistic, flașneta scoate melodii puternice și săltărețe. Să mai presupunem că un spectator, deși admiră modelul, observă că nici un om nu gîndește ca un carusel. Răspunsul care i se dă este: „Bineînțeles că nu, acesta nu este o reprzentare formală; noi preferăm să gîndim cunoașterea în termeni de carusel; studiindu-i rotirile, călușeii și sunetele, obținem cunoștințe despre componentele și funcționarea proceselor cognitive. Caruselul este numai un model al cunoașterii".

În cazul acesta, caruselul nu are nici o legătură cu cunoașterea. Concepția în discuție nu reflectă modul cum gîndesc de fapt oamenii, dar nici felul în care oamenii nu contribuie cu nimic la elaborarea concepției. Studiind modelul, obținem o mai bună înțelegere a modelului. Acest lucru caracterizează problema empirică așa cum este ea privită acum în concepțiile erotetice despre știință.

PROBLEME PRACTICE

Problemele de ordin practic se referă la folosirea întrebărilor în știință și la folosirea modelelor de chestionare științifică. Ele sînt întrebări ale pragamaticii. Întrucît întrebările practice și cele teoretice și empirice sînt interdependente, natura lor a fost în mare parte anticipată deja în problemele anterioare.

Folosirea întrebărilor. Cum se face întrebarea? Această primă întrebare practică poate fi pusă comparînd noțiunile teoretice ale *întrebării* cu concepția și datele empirice despre *întrebarea* din activitatea științifică.

Cum trebuie să se facă *întrebarea*? Această întrebare este pusă comparînd modelul conceptual al întrebării cu contextul practic în care un cercetător practician trebuie să pună *întrebarea*.

Folosirea modelelor. Ce întrebuințare au concepțiile erotetice? Această problemă practică poate fi pusă aplicînd modelele la înțelegerea și practica cercetării. Ce anume ne ajută ele să cunoaștem și să facem? O parte a acestei întrebări este: Cum să punem *întrebarea*? O altă parte este: Cum să-i învățăm pe cercetători să pună *întrebarea*? La aceste întrebări se poate răspunde printr-un plan pedagogic formulat pe baza unor concepții erotetice.

Dar așa cum concepțiile erotetice conțin prea puțină pragmatică, tot astfel ele conțin prea puțină sau chiar nici un fel de pedagogie. S-a elaborat un plan la două niveluri: seminarii pentru doctoranzii care își încep dizertația sau teza; și anumite activități practice și prelegeri pentru cercetătorii practicieni angajați în activități prezente și viitoare[31]. În ambele cazuri, pedagogia cuprinde trei activități: *didactica*, adică *lecții despre întrebări*; *analiza*, adică examinarea *întrebărilor* de cercetare publicate; și *practica*, adică fundamentarea și studierea *întrebărilor* pentru propriul plan de cercetare. Ceea ce trebuie predat despre întrebări în general a fost schițat de către logicianul erotetician Harrah[32]. Un exemplu din

[30] D. Harrah, *The logic of questions*, în F. Guenthner & D. Gabbay (eds.), *Handbook of philosophical logic*, Dordrecht, Holland: Reidel, 1985.

[31] J. T. Dillon, *Finding the question for evaluation research*, Paper and Raport Series No. 102, Northwest Regional Educational Laboratory, Portland, OR, 1984; *Questions in the disciplines of inquiry*, manuscris nepublicat, University of California, School of Education, 1985.

[32] D. Harrah, *What should we teach about questions?*, în „Synthese", 51, 1982, pp. 21—38.

afara sferei erotetice îl constituie întreprinderea și strategiile de „generare a unor întrebări de cercetare mai satisfăcătoare" elaborate de către Campbell et al[33].

În general, aspectul pedagogic al *întrebărilor* a fost elaborat în mică măsură. Cercetarea pedagogică a întrebărilor existentă în momentul de față se poate lipsi de cunoașterea eroteticii, tot așa cum concepțiile erotetice sînt elaborate fără apel la pedagogie. Acest lucru pune în evidență complementaritatea problemelor practice și teoretice.

CONCLUZII

După cum se poate observa, problemele practice, empirice și teoretice se implică reciproc; în cursul soluționării unora din ele, apar celelalte. Astfel, o concepție adecvată va pune cele trei tipuri de probleme atunci cînd analizează cercetarea științifică sub cele trei aspecte ale sale.

Probabil că nici un cercetător individual nu poate crea o asemenea concepție, dar prin strădania conjugată a tuturor s-ar putea obține un rezultat de acest fel. Deocamdată, cercetarea este concepută doar în termeni teoretici, și doar într-un mic număr de asemenea termeni. Rămîn însă nerezolvate o serie de probleme teoretice, precum și majoritatea problemelor empirice și practice.

În prezentul articol au fost formulate probleme de toate cele trei tipuri, astfel încît activitatea erotetică să le poată sesiza și pune, atît pe ele, cît și pe cele asemănătoare lor. Sarcina principală, în legătură cu care există un consens general, este, ca și motivația principală, de a concepe întrebările științifice și de cercetare astfel încît să se realizeze un progres în înțelegerea și practica cercetării. În vederea acestui scop, cel mai bun lucru pe care l-am putea face ar fi de a pune întrebări despre aceste întrebări. Pentru că, așa cum propunea Aristotel încă din antichitate, tocmai în întrebările puse și în răspunsurile la ele constă cunoașterea.

[Trad. din l. engleză de RODICA MIUȚ]

RĂDĂCINILE CULTURALE ALE LIMBAJULUI LOGICII MODERNE

MIHAIL RADU SOLCAN

Pe acela care vede pentru prima dată o carte de logică modernă primul lucru care îl frapează probabil este simbolistica folosită; nu degeaba se utilizează ca un sinonim pentru *logica modernă în general sintagma „logică simbolică"*.

Scopul articolului de față poate fi explicat oferind o motivare, pas cu pas, a titlului său în felul următor: „rădăcină" este desigur o metaforă prin care se indică utilizări ale unor tehnici, manifestări ale unor idei aflate fie în legătură istorică directă, fie într-un raport de similitudine (de paralelism) cu tehnici și idei din logica modernă. De asemenea, prin acest termen, se sugerează un raport profund în timp, nefăcîndu-se aluzie la originile din matematică (algebră, aritmetică) ale diverselor aspecte ale limbajului logicii (care sînt bine cunoscute și evidente); intenția fiind, de fapt, de a arunca indirect o lumină și asupra rădăcinilor limbajului matematic însuși. „Cultural" este folosit aici ca atribut al unor activități de făurire de artefacte (de unelte, dispozitive etc.); dacă ele sînt utilizabile în indicarea, producerea și comunicarea de *înțelesuri* (semnificații) avem de a face cu un sistem de semne. Termenul de „limbaj" nu este folosit în sens metaforic, ci se are în vedere un sistem de semne capabil să asigure și comunicarea de afirmații, întrebări etc., precum și stocarea, eventual, a acestora. Prin „logică modernă" se înțelege desigur logica simbolică sau

[33] J. P. Campbell, R. L. Daft & C. L. Hulin, *What to study : Generating and developing research questions*, Beverly Hills, CA, Sage, 1982.

matematică. Părintele ei veritabil este mai degrabă Gottlob Frege și, tangențial, în cele ce urmează, vom încerca să motivăm această afirmație[1].

Nici una din ideile de mai jos, luate separat, nu este originală și nu este greu să arătăm prin citate și trimiteri bibliografice de unde provine. Ce ni se pare semnificativ este că importanța acestor fapte pare să scape. Retrospectiv, autorul este frapat, de pildă, de faptul că abia la cursul de matematică aplicată din facultatea de filosofie a auzit prima dată că o formulă matematică trebuie *înțeleasă* așa cum înțelegi un text dintr-un ziar, trebuie *prîcepută* și nu pur și simplu asociată cu alte formule (ca într-un simplu joc). Desigur, toată lumea își precizează „limbajul" înainte de a purcede la așternerea pe hîrtie a unor idei matematice. Dar, prin aceasta nu se înțelege, de fapt, de cele mai multe ori, decît precizarea unei notații.

Mai mult decît atît, în Europa cel puțin, ne-am obișnuit cu notația cu ajutorul alfabetului a limbilor zise naturale și am redus scrisul la o simplă prelungire, la o fixare pe un suport stabil a fonemelor din vorbirea noastră. Tot ce este scris ne apare ca o notație, ca un simplu auxiliar al limbajului veritabil, care ar fi cel vorbit. Într-un articol de dimensiuni reduse nu se pot da definiții și explicații amănunțite. Vom încerca să formulăm definiții *suficient* de clare și mai ales de sugestive, în limitele scopului urmărit aici. Încercăm să facem acest lucru, mai întîi, cu ideea de „notație".

Cînd vorbim, din punct de vedere fizic(material) noi producem vibrații care se pot transmite în aerul din jurul nostru. Acestea sînt sunetele. Sunetele le putem înregistra pe o bandă de magnetofon. În „scris" nu putem însă înregistra sunetele, ci doar, „fonemele". Fonemele sînt clase de echivalență în care intră sunete suficient de apropiate (în lumina criteriilor fiecărei limbi) unele de altele[2]. Noțiunea de fonem are drept omolog la nivelul scrierii, pe aceea de „grafem". În logică, de pildă, semnul pentru conectorul implicație „ → " poate să semene mai mult sau mai puțin cu o săgeată, dar permanent vom considera că avem de-a face cu o implicație cînd îl întîlnim.

Avem de-a face cu o notație atunci cînd semnele sînt puse într-o corespondență biunivocă cu grafeme. O notație alfabetică este o corespondență biunivocă între un șir de foneme și unul de grafeme (litere). Textul scris nu corespunde însă exact cu discursul vorbit : textului scris îi lipsește contextul concret-acțional al discursului vorbit (împrejurările sesizabile perceptual nemijlocit în care are loc rostirea).

Un text scris cu ajutorul unei notații are o independență relativă. El seamănă oarecum cu banda de magnetofon, în măsura în care putem controla mereu ce am spus înainte și putem înlocui pasajele care nu ne mai convin. Nu putem vorbi în cazul notației însă de un „limbaj scris".

Nu peste tot și nu întotdeauna în decursul timpului, aceasta este situația. Omul și-a făurit și simboluri grafice (= combinații de grafeme) care corespund unor „morfeme". Morfemele sînt, fără pretenția de a da o definiție, unitățile ultime la care se poate opri analiza morfologică a unei limbi. În linii mari, le putem împărți în morfeme purtătoare de înțeles și morfeme gramaticale [3]. Acestea sînt cărămizile din care ne construim cuvinte, sintagme, propoziții, fraze.

Cînd vorbim, morfemele pot fi combinații de zero, unu sa mai multe foneme. O notație alfabetică nu face decît să reproducă morfemele limbii vorbite. O „scriere ideografică" își construiește însă din grafeme propriile sale morfene grafice"[4]. Aceste morfeme pot fi purtătoare de înțeles, ca și morfemele verbale. De asemenea, pot juca roluri gramaticale. Într-un cuvînt, o scriere ideografică este, în fapt, o limbă. Notația fixează doar vorbele. În cazul folosirii limbajului.

[1] Demersul nostru este exact reversul celui propus de Sorin Vieru, *„L'idéographie" frégéenne dans une perspective culturelle*, în „Revue Roumaine de Sciences Sociales. Serie de Philosophie et Logique, nr. 1/1984, p. 40—46. Vieru analizează influența paradigmei fregeene (construcția limbajului formal) asupra culturii contemporane.

[2] În lingvistica modernă se folosește un *test empiric* drept criteriu al prezenței unui fonem : două sunete diferite reprezintă foneme diferite dacă substituirea unuia cu celălalt, cel puțin într-un caz, antrenează o schimbare de înțeles. Prin analogie, se poate proceda la fel cu noțiunea paralelă de „grafem".

[3] În limbajul logicii aceasta ar corespunde cu deosebirea (care se face în logica științei) între termeni care au un conținut empiric și constantele logice.

[4] Bunăoară, André Eckardt a construit „Safo", pe care el o socotește o „scriere" (ideografică) universală. În „Safo" sînt 180 de semne de bază (grafeme care sînt în același timp morfeme). De exemplu : „om", „muncă". Din combinarea semnelor de bază apar noi semne : „muncitor". Ca să scrii în „Safo" trebuie totuși să stăpînești practic o gramatică (ordinea cuvintelor fiind ea însăși capabilă să caracterizeze o gramatică ; compunerea de noi semne este și ea supusă unor reguli pe care numai convențional obișnuim să le separăm de gramatica propriu-zisă). Pentru exemple a se vedea Elisabeth Hening, *Povestea scrisului*, București, Edit. tineretului, 1960, 204 p.

scris trebuie făcută o operație care seamănă mai mult sau mai puțin cu o traducere dintr-o limbă în alta[5].

Spre deosebire de ziua de azi, la începuturile istoriei domină în scris nu notația alfabetică, ci simbolizările și limbajul ideografic[6]. Desigur, însă, afirmația aceasta trebuie — ținînd cont și de faptul că articolul de față nu este destinat unei reviste de lingvistică — ilustrată și precizată ceva mai amănunțit. Din acest motiv credem că ni se va ierta și digresiunea puțin cam lungă în istoria limbajului și scrierii.

Sîntem obișnuiți să considerăm hieroglifele egiptenilor drept o scriere ideografică. Lucrurile nu stau chiar așa. La începuturile sale scrierea egipteană a fost probabil o ideografie sau — mai corect — o scriere simbolică, pictografică[7]. Dar, primele piramide chiar, întîlnim scrierea zisă hieroglifică. Conform unor ultime ipoteze și cercetări, ea alcătuia un *sistem*[8] care parțial era unul de notație a aspectului *sonor* al limbii[9]. Numai că vechii egipteni nu notau ca noi foneme, ci morfeme și din morfeme rețineau numai consoanele. De aceea, ei aveau un „alfabet" care nota morfemele cu o singură consoană; aveau semne pentru morfeme cu două și cu trei consoane. La aceasta se adăuga însă un element de ideografie. Cînd era nevoie de mai multă precizie, ei adăugau un determinativ (= o imagine pictografică) care indica mai exact domeniul semtic[10] de care ținea cuvîntul respectiv. Este toată această scriere consonantico-morfemico-ideografică o creație monumentală, dar ea este totuși la jumătatea drumului între ideografie și alfabet, între limbaj și notație.

Scrierea protosumeriană era ideografică[11]. Se foloseau simboluri grafice (pictograme) ce aminteau prin forma lor de lucrul reprzentat. Treptat aceste imagini au fost stilizate și abstractizate sub forma scrierii cuneiforme[12]. Spre deosebire de semnele egiptenilor, cuneiformele

[5] Fără a pune în joc soarta argumentării noastre, antrenînd-o prea mult pe panta supozițiilor, putem aminti că printre istoriile scrierii există una, cea a lui Karl Faulmann, care nu-și pune problema originii scrierii prin prisma versiunii obișnuite după care oamenii au învățat mai întîi să vorbească și abia mult după aceea au deprins arta scrisului. „În vechime, semnul, conceptul și sunetul erau de nedespărțit; dar semnul era echivoc, conceptul multidimensional și sunetul neclar... Limba era săracă ... și nu putea sluji drept mijloc de comunicare decît însoțită de imagini lămuritoare, tot așa cum gesturile însoțesc vorbirea". (Karl Faulmann, *Geschichte der Schrift*, Viena, A. Hartleben, 1880, p. 187, 189). Ideea că scrierea ar preceda vorbirea pare șocantă. Cercetări recente ne arată însă că omul din Neanderthal avea mijloace reduse de exprimare vocală (Ph. Lieberman și Edmund S. Crelin, *On the Speech of Neanderthal Man*, „Linguistic Inquiry" vol. II, nr. 2/1971, p. 203—222). Pe de altă parte, A. Marschack a împins în urmă cu 30000 de ani data primei încercări cunoscute nouă, făcută de către omul de Cromagnon, de a făuri un sistem de semne (un calendar lunar; v. Alexander Marshack, *The Roots of Civilization*, McGraw-Hill Book Company, 1972, apud Tom Prideaux, *Kromanionski celovek*, Moscova, Mir, 1979, p. 137—140). Chiar și cuvintele limbilor vorbite azi par a nu fi chiar atît de arbitrare (pe cît se zice) și multe din ele amintesc mai degrabă de încercarea (mai palidă, dat fiind mijlocul folosit) de a relua la nivel sonor procedura imitativă din simbolurile grafice avînd la origine o imagine (v. Stanislav V. Voronin, *Osnovî fono-semantiki*, Leningrad, LGU, 1982, 244 p.).

[6] Morfemele grafice sînt, deci, combinații de zero, unu sau mai multe grafeme; în cele ce urmează trebuie distins între contextele în care se vorbește despre un grafem în rol de grafem sau de morfem.

[7] Adolf Erman, *Ägyptische Grammatik*, col. Porta linguarum orientalium, nr. XV, Berlin, Reuther & Raichard, 1911, 348 p.

[8] N. C. Petrovski, *Zvukovye znaki eghiptskogo pis'ma kak sistema*, Moscova, Nauka, 1978, 174 p. După Petrovski, aspectul fonetic îl domină, în scrierea egipteană, pe cel ideografic (v. p. 168).

[9] Informațiile provin din Erman, *op. cit.* și Petrovski, *op. cit.*, passim.

[10] Autorului nu i se pare că vreunul din elementele limbajului logicii ar corespunde exact cu determinativele. S-ar putea face, în domeniul cercetării intelectului artificial, o analogie cu noțiunea de „frame". Ea a fost propusă de Minsky în 1972. Minsky are în vedere un șablon general al proprietăților unui obiect, fenomen etc. Prin particularizări se obțin descrieri concrete (v. L. D. Serbanti & C. Giumale, *Inteligența artificială*, București, Editura tehnică, 1985; p. 21; mai pe larg la cap. 7 al cărții lui P. H. Winston, *Artificial Intelligence*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1977). În logică s-ar putea face — forțînd lucrurile — o legătură cu noțiunea de sort al unei variabile. Variabilele individuale, de pildă, pot fi sortate. După interpretarea semantică, putem spune că acelea de un prim sort sînt de o anume natură, cele de al doilea sort de alta ș.a.m.d. Tot așa, egiptenii dacă puneau imaginea unei femei știau că au de a face cu o noțiune legată de existența femeilor, dacă puneau semnul determinativului pentru abstracții știau că au de a face cu o abstracție etc.

[11] I. M. Deakonov, *Sumerskij jazyk*, *Jazyki Azii i Afriki*, Moscova, 1979, p. 7—36.

[12] Dacă ar fi să folosim o sugestie mai veche, s-ar putea adăuga și ipoteza că la baza unora

nu au nici o legătură cu imaginile concrete. Limbajul grafic este — în această ipostază — independent de imaginea concretă a lucrurilor.

Pentru a nu crea dificultăți tipografice superflue nu vom folosi grafeme împrumutate din scrierile vechi. În locul lor vom pune trei majuscule (de regulă, primele trei consonante) din cuvîntul care, în românește, corespunde cel mai bine cu înțelesul asociat grefemului respectiv[13].

Scrierea sumeriană a evoluat treptat spre o notație silabică și mai apoi alfabetică (în cazul notării în scris a persanei vechi). Interesante sînt însă combinațiile de grafeme[14]. Ele sînt combinații de tip *ideografic*: se combină două „idei" pentru a reda o altă „idee"[15].

Scrierea ideografică cea mai interesantă și mai desăvîrșită în lumea veche o întîlnim în China. Într-o formă modificată ea este în uz și astăzi[16]. Nu ne vom referi la ea pentru interesul pe cale îl prezintă intrinsec, ci pentrucă este o imagine vie a eforturilor străvechi ale omului de a utiliza scrierea *ca* pe un limbaj. Chiar dacă această scriere ca atare s-ar putea să nu fie foarte veche, ea este cel mai bun exemplu de limbaj scris de care dispunem în prezent.

Grafemele chinezești, după originea lor, se pot împărți în: a) grafeme care amintesc de o imagine foarte stilizată (LNG figurează un om alergînd, cu pletele fluturîndu-i în vînt, și conține ideea de „lung"); b) grafeme abstracte (sau care — în orice caz — nu ne mai amintesc de nici o imagine). Sub forma unui sistem, scrierea ideografică chinezească poate fi prezentată în felul următor: 1) La baza ei se află un grup de grafeme numite „chei" (circa 214 la număr). Cheile pot sluji: a) drept determinative; b) drept grafeme întrebuințate în compunerea de morfeme grafice. 2) Un alt grup de grafeme poartă denumirea de monograme. Monogramele slujesc mai ales drept morfeme grafice[17]. Nu pot fi însă descompuse sub forma unei combinații de chei. 3) Heterogramele sînt combinații de chei: ele au un înțeles care nu rezultă din înțelesul cheilor componente[18]. Desigur, cheile, monogramele și heterogramele trebuiesc reținute pe de rost, de ajutor fiind numai prezența, reprezentării picturale în cazul unora din grafeme și monograme. 4) Ideogramele, în schimb sînt tot morfeme grafice obținute, de regulă, prin combinarea de chei, dar al căror înțeles decurge din înțelesul grafemelor componente[19]. Ideograma care înseamnă „a privi" este o combinație între grafemul care înseamnă „mînă" (scris deasupra) și grafemul „ochi" (mîna pusă streașină deasupra ochiului). Avem aici de a face cu esența însăși a procedeului ideografic. Nu degeaba se spune în limba germană că scrierea chineză este o Begriffschrift[20] (o scriere conceptuală). Procedeul amintit seamănă, desigur, cu acela folosit în compunerea unui cuvînt (și a unui concept) precum cel de „grafologie". Fără să știm nimic despre „grafo-logie" vom bănui că este vorba despre o teorie („logie") în legătură cu scrierea („grafo-"). Desigur, înțelesul exact trebuie să-l aflăm citind o carte sau consultînd un dicționar. Dar, cam tot așa stau lucrurile și în chineză. 5). Marea majoritate a morfemelor grafice chinezești (circa 90%) este formată însă din fonoideograme. Fonoideogramele sînt compuse dintr-un determinativ (una din chei) plus o combinație de grafeme, monograme sau o heterogramă care sugerează pro-

dintre cuneiforme a stat o „scriere cu noduri" (Faulmann, *op. cit.*, p. 333). De aici ar proveni caracterul abstract, nefigurativ al cuneiformelor.

[13] Așa se procedează în logică, matematică, sau chimie „T" sau „F" sînt „adevărul" sau „falsul". În chimie „H" este „hidrogen" etc.

[14] Cestomir Loukotka, *Razvitie pis'ma*, Moscova, Izd. in. lit., 1950, p. 35.

[15] În scrierea cuneiformă babiloniană se dezvoltă o tehnică de combinare a grafemelor de care beneficiem și azi. În numerele 232 și 322 apar grafemele „2" și „3", care iau înțelesuri deosebite în funcție de *poziția* lor în combinația grafică dată.

[16] Un manual în care scrierea chinezească este prezentată ținînd cont de etimologia, de originea cheilor în reprezentări este T. P. Zadoenko & Huan Shu-Yin, *Osnovy kitaiskogo jazyka*, Moskva, Nauka, 1983, 272 p.

[17] Desigur, este vorba în cazul nonogramelor de un accident istoric, de ceva care ar putea fi înlocuit prin combinații de chei, tot așa cum parantezele din scrierea Peano-Russell, din logică, dispar în scrierea poloneză.

[18] În logică, prin analogie, putem să ne gîndim la felul în care din două grafeme cu care notăm negații din logici polivalente, „$\sim$" și „$-$", ne construim „$\simeq$", care este tot o negație, dar al cărei înțeles logic nu depinde de „$\sim$" și „$-$".

[19] Se poate face o apropiere cu felul în care combinația $\sim(\sim \ldots \& \sim \ldots)$ are înțelesul lui $(\ldots \vee \ldots)$, unde „..." figurează o lacună. Prezența lacunelor nu trebuie să deruteze prea mult, ea ținînd de specificul procedurii adoptate în construirea formulelor logice bine formate. Aceasta ar fi un exemplu de combinație *sistematică*. Mai asemănătoare cu tehnica vechilor ideograme este procedura de a simboliza o echivalență prin „$\leftrightarrows$", care sugerează o dublă implicație.

[20] Așa caracterizează scrierea chinezească, de exemplu, Martin Piasek în manualul său *Gesprochenes Chinesisch*.

nunția (și poartă numele de indicator fonetic). Indicatorul fonetic (într-o limbă cu nenumărate omofonii) este ales de multe ori nu arbitrar, ci în așa fel încît să slujească și drept codeterminativ[21]. Fonoideogramele iau să existe între limba scrisă și limba vorbită o *simbioză*. Limba vorbită ajută la efortul de memorare și manipulare a limbii scrise, dar — în același timp — limba scrisă oferă precizie acolo unde vorbirea este ambiguă. Desigur, toate aceste observații sînt valabile mai ales pentru chineza veche[22]. Treptat, chineza s-a modificat fonetic și indicatorul fonetic nu este de ajutor dacă nu știi pronunțarea veche[23]. În plus chineza modernă și-a creat mijloace independente de limba scrisă de clarificare a ambiguităților create de marele număr de omofonii.

Este corect, însă, să vorbim despre o „limbă scrisă"? Nu cumva avem de a face aici totuși cu o metaforă? Nu. Desigur, simboluri concentrate grafic prin care să se indice ce trebuie făcut într-un moment sau altul al unei activități umane, prin care să se comunice înțelesuri putem întîlni și într-o carte de tricotaje (simboluri pentru diversele ochiuri, operații etc.). Dar nu avem de a face cu un limbaj propriu-zis. În scrierea ideografică chineză lucrurile nu stau așa. Intervine din nou simbioza cu limba vorbită, care permite punerea pe picioare practic a unui întreg aparat gramatical. În principiu, acest aparat are două surse : a) posibilitatea de a folosi ordinea cuvintelor pentru a indica funcții gramaticale ; b) prezența unor morfeme gramaticale. Chinezii fac, încă din vechime, o deosebire între *shi zi* (morfeme vide) și *xu zi* (morfeme pline)[24] : primele sînt morfeme cu rol gramatical, cele din urmă sînt morfeme purtătoare de înțeles. De altfel, pentru limba veche pronunțarea nici nu este întotdeauna clară și se poate studia foarte bine numai limba scrisă.

Deci, pe exemplul de scriere cu vechi tradiții care este ideografia chineză, se vede că alături de limba vorbită poate exista și o limbă scrisă. Utilitatea practică a acestei limbi scrise este, în Europa, considerată îndoielnică. Ea a ajuns să fie considerată o piedică în calea dezvoltării și lucrul acesta nu este departe de adevăr, dacă ținem cont de ruptura semnalată mai sus între scriere și limba vorbită azi. Evoluția ar fi, în cazul limbilor naturale, diferită de cea din logică, unde achiziția unui limbaj scris (ideografic) este modernă și definitiv acceptată. Se poate ajunge, însă, la aceeași concluzie și pe exemplul limbii vechi, al situației lingvistice din vechime? Și ce legătură se poate face cu limbajul logicii și matematicii?

Ne vom referi tot la situația din China. Deși formulate la începutul secolului al XX-lea, argumentele celebrului sinolog suedez Bernhard Karlgren[25] nu și-au pierdut din interes. Le vom parafaza și noi aici : De ce nu își abandonează chinezii scrierea lor monstruoasă antediluviană? Cîștigul nu ar fi, practic, decît un an doi mai puțin de muncă pentru școlarii chinezi[26]. Prețul plătit ar fi mare, cel puțin în raport cu limba veche. Întreaga literatură clasică ar deveni ininteligibilă (din cauza omofoniilor). Ar trebui trecut la traducere în limba *modernă*[27] (or, limba scrisă asigura *deja* această traducere). S-ar pierde acest esperanto scris care este ideografia. „Ziua în care chinezii renunță la scrierea lor ideografică va fi ziua în care ei își vor abandona fundamentele însești ale culturii lor" — scria Karlgren[28]. În plus, efectele iconice[29] specifice scrierii ideografice vor fi iremediabil pierdute.

[21] Structura morfemelor grafice chinezești este prezentată sub formă de dicționar în Bernhard Karlgren, *Analytic Dictionary of chinese and sino-japanese*, 1923, 436 p.

[22] Expresia „chineză veche" trebuie privită însă cu multă circumspecție. În manualul lui M. V. Kriukov și Huan Shu-Yin, *Drevnekitajskij jazyk*, Moscova, Nauka, 1978, 512 p. se deosebesc șase etape (practic șase limbi) ale evoluției vechii chineze (ținînd din sec. XIV î.e.n. pînă în sec. V e.n.).

[23] De aici și impresia, întărită de multe ori prin diverse definiții din dicționare sau enciclopedii, că în scrierea chineză s-ar nota fiecare cuvînt (sic !) cu un alt semn grafic sau că s-ar tinde ca fiecare înțeles să fie reflectat printr-un simbol grafic.

[24] A se vedea W.A.C.H. Dobson, *Late Archaic Chinese. A Grammatical Study*, University of Toronto Press, 1959, p. XXIII și p. 5.

[25] Bernhard Karlgren, *Sound and Symbol in Chinese*, Londra, Oxford U.P., 1929 (originalul suedez din 1918), p. 39—41.

[26] În Japonia, unde se folosește o scriere mixtă ideografico-silabică se argumentează că ideogramele constituie un excelent antrenament intelectual (folositor și în însușirea științei moderne).

[27] Chinezii *nu citesc* scrierile în limba veche, ci le parafrazează, le repovestesc, atunci cînd vor să le comunice conținutul unui auditoriu.

[28] Desigur, nimeni nu-și propune să lipsească — mutatis mutandis — matematica de limbajul său ; dar putem să ne lămurim ce s-ar întîmpla consultînd cărțile de popularizare : ori se pierde foarte mult din conținutul specific matematic, alunecîndu-se spre o discuție de tip filosofic (care poate fi foarte interesantă, desigur), ori cartea — fără formule — devine, în mod paradoxal, deosebit de dificil de înțeles.

[29] În legătură cu efectele iconice v. Ileana Hogea-Veliscu, *Permanențe și metamorfoze ale poeziei clasice chineze*, București, CMUB, 1984, cap. „Hieroglifa și efectele iconice" (p. 28—38).

Logica şi-a dobîndit — oarecum cu trudă — un limbaj ideografic în perioada ei modernă de dezvoltare. Acest lucru s-a făcut în cea mai mare parte, independent de vechile scrieri ideografice. S-a făcut sub influenţa limbajelor aritmeticii şi algebrei : s-a continuat tradiţia încercărilor europene de ideografie (de creare a unor calcule în care noţiunile să se construiască pas cu pas din cîteva noţiuni de bază) şi simbolizare. Dar, influenţele vechilor scrieri ideografice nu au fost nule. În 1697, Leibniz l-a cunoscut la Roma pe misionarul Grimaldi[30]. Grimaldi predicase în China şi, prin intermediul său, Leibniz află de cultura specifică Chinei. Leibniz este preocupat de crearea unui limbaj care să fie în acelaşi timp un calcul şi ale cărui morfeme purtătoare de înţeles să se refere la proprietăţile de bază, elementare din univers. Prin combinaţii ale acestor morfeme se vor putea produce cuvinte care să corespundă oricărui lucru posibil. N.I.Steajkin enumeră printre sursele de inspiraţie ale lui Leibniz *Ars Magna*, pe Bruno, Viète, pe Descartes cu ideea unei matematici universale. Leibniz cere însă ca morfemele să fie figurate prin semne cît mai sugestive şi mai concise. Putem face aici o apropiere cu grafemele scrierii chineze şti.

Ideea unei limbi scrise de tip ideografic avea să fie separată de ideea unui calcul universal al proprietăţilor elementare ale lucrărilor odată cu lucrarea lui Frege *Begriffschrift* (ideografia). Pe bună dreptate, anul 1879, anul publicării *Begriffschift*-ului fregean, este socotit anul întemeierii logicii moderne. Leibniz, Boole şi Schröder ţin de preistoria logicii moderne[31]. Frege nu doar preia şi aplică metodele algebrei în logică, ci construieşte efectiv un limbaj specific pentru logică (cuprinzînd predicatele şi cuantorii). Frege îşi compară ideografia cu un microsop, cu o unealtă bună pentru atingerea scopurilor pentru care a fost concepută şi respingepr etenţia de universalitate imediată[32]. Întruchiparea ideilor lui Leibniz, Frege o vede însă realizată în semnele aritmeticii, geometriei, chimiei.

Simbolistica fregeană — aşa cum observă Sorin Vieru[33] — este chiar mai aproape de o ideografie decît cea folosită în prezent în logică. De exemplu, implicaţia şi negaţia — luate ca grafeme de bază — se combină în mod direct pentru a da naştere unui simbol pentru disjuncţie (conform mecanismului explicat mai sus pemtru ideogramele chineze şti), iar efectul vizual este deosebit de sugestiv.

În orice caz, felul lui Frege de a pune problema ideografiei face ca aceasta să se încadreze tot mai mult pe făgaşul ideografiei văzute ca limbaj şi nu ca încercare de construire, pornind de la cîteva cărămizi de bază, a tuturor ideilor, conceptelor posibile.

Cît priveşte legătura dintre ideografia chineză, bunăoară, şi limbajele matematicii şi logicii moderne importantă nu este atît filiaţia directă (cunoaşterea culturii Chinei de către Leibniz sau folosirea termenului de *Begriffschrift* de către Frege), cît paralelismul structural. La urma urmei, Europa creează independent limbaje ideografice pentru ştiinţa sa[34], în primul rînd pentru matematică. Interesant este să comparăm motivele pentru care oamenilor le este util să recurgă la ideografie, la *limbaj* scris. Înainte de a desprinde cîteva aspecte ale acestei probleme, nu este fără de folos să observăm că în vechime nici alfabetele nu erau doar puse în corespondenţă biunivocă cu fonemeele limbii vorbite. Literele alfabetului puteau sluji, în primul rînd, drept cifre ; de asemenea lor li se asociau o serie de semnificaţii simbolice. Un rest pitoresc al acestei situaţii îl reprezintă faptul că, într-o serie de limbi, acelaşi cuvînt înseamnă şi „a citi" şi „a calcula". Cu asemenea roluri multiple nu mai sînt înzestrate în prezent literele alfabetelor decît în matematică şi logică. Revenind la problema rolului limbajului scris în logică şi a paralelismelor cu situaţia din vechile culturi umane, ideile pe care vrem să le subliniem sînt următoarele :

(1) Ideea că nu este nevoie decît de o notaţie care să fixeze ceea ce este deja formulat în alt limbaj are, în ultimă instanţă, ceva *mentalist* în ea. Este ideea că eu „am ceva *în minte*" şi îl exprim doar în limbajul vorbit şi apoi îl notez în scris. În realitate lucrurile nu stau aşa. Nu există matematică sau logică în mintea noastră, ci ele sînt făcute în şi prin intermediului limbajului-ca-realitate-materială, fiinţînd independent. Din punctul de vedere al fiinţării, limbajul scris are avantajul durabilităţii laturii sale strict fizice. La aceasta se adaugă

[30] N. I. Steajkin, *Formirovanie matematiceskoj logiki*, Moscova, Nauka, 1967, p. 209.

[31] A se vedea, de exemplu, prefaţa lui Imre Ruzsa la Gottlob Frege, *Logika, szemantika, matematika*, Budapesta, Gondolat, 1980, p. 8. V., de asemenea, Sorin Vieru, „Studiu introductiv" la Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, p. IX— XII.

[32] Gottlob Frege, *Logika, szemantika, matematika*, p. 19—20.

[33] Sorin Vieru, *Op. cit.*, p. XVII.

[34] Ştiinţa europeană — de la 1500 încoace — s-a dovedit de altfel superioară celei din China. Motivele ţin însă de diferenţele de condiţii sociale şi ar fi deplasat să încercăm măcar să punem problema unei legături cu limbajul şi scrierea. O analiză amănunţită a raporturilor dintre ştiinţa europeană şi cea chineză face Joseph Needham (o culegere nu prea voluminoasă, dar foarte interesantă din studiile sale se găseşte în : J. Needham, *Kina öröksége*, Bucureşti, Kriterion, 1984, 192 p.).

sugestia grafică (efectul iconic). Matematica de azi și — grație teoriei categoriilor[35] — logica folosesc fără să ezite diagramele. Dezavantajul limbajului scris este lipsa unui context acțional concret, imediat, așa cum există în cazul vorbirii. Această lipsă motivează situația pe care o comentăm în continuare.

(2) În domeniul matematicii și al logicii este utilă prezența nu a unui singur limbaj, ci a *două* limbaje.

Am vorbit mai sus despre simbioza dintre ideografie și limbaj vorbit în chineză (sumeriană etc.). Este aici un paralelism latent cu felul în care logica modernă utilizează un limbaj (strict ideografic) și un metalimbaj (care cuprinde și importante fragmente ale limbii naturale). Există două aspecte care marchează prezența limbii naturale în metalimbajul logicii *sau matematicii* : (a) ea este *de neînlăturat, în virtutea capacității sale de a face* legătura cu lumea acțiunilor și evenimentelor care ne înconjoară în mod nemijlocit ; (b) nu trebuie *însă* considerat că în ideografia logică *se explică* termenii limbii naturale. Adesea termenii din limba naturală se folosesc ca un fel de etichete, ca și indicatorii fonetici din scrierea chinezească, care ne sugerează pronunția și doar foarte vag (și nu în toate cazurile) ne transmit ceva în legătură cu înțelesul. În logică poți să vorbești despre „lumi posibile", fără să antrenezi prin aceasta și un conținut metafizic.

(3) Există o serie de trăsături care fac superioară ideografia logică (Frege și continuatorii săi) în raport cu vechile ideografii, cel puțin cînd este vorba de logică și matematică : (a) precizarea clară a variabilelor[36] ; (b) tratamentul cuantorilor ; (c) separarea clară și sistematizarea fără cusur a morfemelor cu rol gramatical (conectorii logici, cuantorii, modalitățile etc.) ; (d) o serie de trăsături legate de punerea în evidență a conceptelor semantice (adevărul, bunăoară) ș.a.m.d.

Din tot ce am spus mai sus se degajă însă și o altă concluzie, poate mai importantă. Este concluzia că, departe de a fi rece sau străin omului, limbajul logicii și matematicii moderne are rădăcini adînci în istoria culturală a umanității, în însăși procesul de umanizare. Întîlnim în multe din scrierile „umaniste" actuale ideea dușmăniei și înstrăinării ce ar subzista între știința modernă și om[37].

În realitate nu există deosebire între meșterirea unui obiect oarecare și cea a unui text. Funcțiile pot să fie diferite, dar între diversele activități umane există o unitate esențială. Prepararea unei mîncări și activitatea, aparent situată în lumea „gîndului", de studierea unui concept se disting — în caz de abordare originală a lor — mai degrabă prin unitate : o unitate care nu devine însă evidentă decît pe fondul evidențierii materialității celei din urmă activități.

ADNOTĂRI LA UN CAPITOL DE ISTORIA LOGICII : „IMPLICAȚIA STRICTĂ"

DUMITRU GHEORGHIU

Lucrările de specialitate îl indică pe logicianul american Clarence Irwing Lewis ca pe cel care a introdus și dezvoltat sistemele logice modale ale *implicației stricte* ; primul sistem, denumit ulterior S , a fost expus în cartea sa : *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, 1918. Definiția cea mai frecvent citată a implicației stricte este cea din sistemul S_1, expus în

[35] R. Goldblatt, *Toposy. Kategornyj analiz logiki*, Moskva, Mir, 1983, passim.

[36] Sistemul de pronume al unei limbi naturale nu este decît un analog imperfect al sistemului de variabile dintr-un limbaj logic.

[37] Hofstadter vorbește despre „Versiunea à la Theodore Roszal a tezei Church-Turing" : Computerele sînt ridicole. Tot așa e și știința în genere (Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, New York, Vintage Books, 1980, p. 574).

Din discuția de mai sus reiese și de ce logica modernă, matematica pot să pară în același timp ridicole (utilizează scrieri „primitive", asemenea celor foarte vechi, nesimplificate în vederea unei utilizări practice) și înspăimîntătoare (din cauza uriașei lor puteri de exprimare, a labirinturilor greu de pătruns ale unor teorii ca teoria recursiei sau teoria demonstrațiilor), inabordabile (din cauza aparentului abstracționism).

C. I. Lewis şi C. H. Langford, *Symbolic Logic*, New York, 1932 : $p \prec q = \sim \Diamond (p \wedge \sim q)$ (*p implică strict q* înseamnă *este imposibil ca p să fie adevărată şi q falsă*). C. I. Lewis urmărea să descrie din punct de vedere logic relaţia (intensională) „*q* este deductibilă din *p*" prin contrast cu relaţia de implicaţie materială russelliană (extensională), valabilă şi în cazurile cînd *q* nu este deductibilă din *p*. Implicaţia strictă îşi află precusori atît în antichitate, la Diodor Cronos[1], cît şi în logica medievală, la Pseudo-Scotus[2]. O problematică legată de „implicaţia strictă" găsim şi în lucrarea lui Edmond Goblot, *Traité de Logique*, a cărei primă ediţie apare, ca şi *A Survey...*, în 1918[3]. E.Goblot şi C.I.Lewis, primul încă în maniera logicii clasice, celălalt de pe poziţiile logicii moderne, vizau elaborarea unei logici subiacente raţionamentului deductiv, a cărui expresie exemplară este prezentă în matematică. Pentru E.Goblot, raţionamentul matematic este *constructiv*, creator şi nu poate fi redat printr-un silogism clasic (sau o serie de silogisme) în care s-ar „extrage" ceea ce este „conţinut" în premise, ci prin „judecăţi" şi „silogisme ipotetice" : „Orice propoziţie de demonstrat se compune dintr-o ipoteză şi dintr-o consecinţă ; consecinţa nu este nici identică cu ipoteza, nici conţinută în ipoteză ; ea îi este deci eterogenă ; singurul mijloc de a demonstra că ea rezultă, este de a construi consecinţa pornind de la ipoteză" (p.269). Nu vom insista asupra concepţiei logicianului francez despre esenţa raţionamentului matematic şi despre valoarea silogismului clasic, ci vom considera cîteva aspecte cu privire la ceea ce s-ar putea numi *logica relaţiei de antrenare* (LRA).

E.Goblot introducea „judecata ipotetică necesară" *p antrenează q*, definită astfel : „Dacă *p* este adevărată, rezultă că *q* este adevărată. (...) există temeiuri de a asigura că antecedentul fiind adevărat, este imposibil ca consecventul să nu fie" (p.196). Notînd relaţia $p\,A\,q$, putem scrie, cu *P* pentru „posibil" : $pAq = \sim P(p\&\sim q)$; rezultatul comparării relaţiei de antrenare cu implicaţia strictă-Lewis este evident. LRA mai conţine încă trei „judecăţi" de bază : *p exclude q*, *p nu antrenează q* şi *p nu exclude q*. Prima, pe care o vom nota cu *p Eq*, are următoarele definiţii echivalente : „A spune că un antecedent antrenează (entraîne) o consecinţă negativă, înseamnă a spune că acesta exclude (exclut) consecinţa pozitivă corespondentă ; *p exclude q*(. .) echivalează cu *p antrenează* non — *q*" (p.198) ; „*Nu se poate avea simultan p şi q* semnifică *p exclude q* şi ceea ce este acelaşi lucru, *q exclude p*" (p.243). Deci $p\,Eq = pA \sim q = \sim P(p\,\&\sim \sim q) = \sim P(p\&q)$. A doua se defineşte astfel : „*p* fiind adevărată, este (....) posibil ca *q* să fie falsă" (p.198), sau „*Se poate avea simultan p* şi non-*q* semnifică *p nu antrenează q*" (p. 243). Notînd relaţia cu $\sim(pAq)$ expresia formală o putem obţine fie direct de la definiţie, fie negînd relaţia de antrenare : $\sim(pAq) = \sim \sim P(p\,\&\sim q)$. A treia relaţie, pe care o vom nota cu $\sim(pEq)$, este definită în felul următor : „dacă *p* este adevărată, *q* este posibilă sau (...) printre cazurile în care *p* este dată există cazuri în care *q* este dată" (p.198) ; „*Se poate avea simultan p şi q* semnifică *p nu exclude q*" (p.243). Deci $\sim(pEq) = P(p\,\&\,q)$, ceea ce se poate obţine, evident, şi negînd relaţia de excluziune.

C.I.Lewis a definit în S *posibilitatea, imposibilitatea, posibilitatea falsului* şi *necesitatea*, cu ajutorul implicaţiei stricte şi al relaţiei de *compatibilitate* (notată cu „0" şi definită astfel : $p\,0\,q = \sim(p \sim \sim q)$, ceea ce înseamnă că două propoziţii compatibile nu se pot afla în situaţia în care adevărul uneia implică strict falsitatea celeilalte) : $\Diamond p = 0\,p = \sim(p \prec \sim p)$; $\sim \Diamond p = \sim(p\,0\,p) \prec p - \sim p$; $\Diamond \sim p = \sim p\,0 \sim p = \sim(\sim p \prec p$; $\sim \Diamond \sim p = \sim(\sim = \sim(\sim p\,0\,p) = \sim p - p$. Dar LRA permite definirea acestor concepte modale, deoarece nonexcluziunea este tocmai relaţia de compatibilitate, întrucît $p\,0\,q = \sim(p \prec \sim q) = \sim \sim \Diamond p \sim \sim q) = \Diamond (p\,\&\,q)$, prin definiţia implicaţiei stricte şi legea dublei negaţii. Deci $\sim(pEq) = = \sim(pA \sim q)$, ceea ce rezultă din definiţiile lui Goblot, şi vom avea : $Pp - \sim(pEp) - = \sim(pA \sim p)$; $\sim Pp = \sim \sim(pEp) = pA \sim p$; $P \sim p = \sim(\sim pE \sim p) = \sim(\sim pAp)$; $\sim P \sim p = \sim \sim(\sim pE \sim) = pAp$.

În cadrul aşa-ziselor „inferenţe ipotetice imediate" şi „silogisme ipotetice" se pot identifica unele teze din S_1. De exemplu, trecerea prin „conversiune" de la *p antrenează non-q* la *q antrenează non-p* şi de la *p nu antrenează non-q* la *q nu antrenează non-p*, reprezintă respectiv tezele $p \prec \sim q = q \prec \sim p$ şi $\sim(p \prec \sim q) = \sim(p \prec \sim p)$ sau, exprimat altfel, $p\,0\,q = q\,0\,p$. „Silogismul" *p antrenează q, s nu exclude p, deci s nu exclude q*, ar putea fi redat ca $(p \prec q \wedge p\,0\,r) \prec (q\,0\,r)$, cu ajutorul comutativităţii compatibilităţii/non-excluziunii şi a substituţiei banale *s/r*

[1] Vezi W. şi M.Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1974, p. 143—146 şi Gheorghe Enescu, *Dicţionar de logică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1985, p. 296—297.

[2] Vezi definiţia pentru *consequentia* a lui Pseudo-Scotus în W. şi M.Kneale, *op.cit.*, p. 297—298.

[3] În *Cuvîntul înainte al autorului*, E.Goblot arată că lucrarea, excepţînd ultimul capitol *(Spiritul ştiinţific şi raţionalismul)*, era redactată în 1914, izbucnirea războiului împiedicînd publicarea sa (*Traité...*, ed. a II-a, Paris, 1920, p.XVII. În continuare, trimiterile la această lucrare se fac la ediţia citată, în text).

Edmond Goblot a căutat să construiască o „teorie a raționamentului uman" în general și a raționamnetului matematic în special. El dorea ca această teorie să evite disputa din cadrul logicii clasice, care opunea punctul de vedere extensionalist (= silogismele redau raporturile în extensiune ale termenilor componenți) celui „comprehensivist" (= silogismele redau raporturile între însușirile ce formează „comprehensiunea" termenilor componenți). Soluția sa prevede înlocuirea silogismului categoric, considerat a fi riguros dar tautologic și deci necreativ, cu „silogismul ipotetic"[4]. Aprecierile negative se adresează și logicii matematice : „Pentru *Algebra logicii*, cu siguranță că inventatorii săi nu au intenționat niciodată de a urmări altceva decît o notație a conceptelor, relațiilor și operațiilor elementare de care se ocupă logicienii și nu și-au făcut nici o iluzie asupra diferenței care separă descoperirea unui adevăr de inventarea unei notații convenabile pentru a-l exprima cînd acesta a fost descoperit" (*Cuvînt înainte al autorului*, p.XVIII). Condus de această convingere și tratînd în spiritul logicii clasice, inferențial, teme care aparțin nivelului logicii moderne, E.Goblot nu a construit în mod explicit un sistem logic modal, deși, după cum am încercat să arătăm, LRA conține elemente de bază ale unui astfel de sistem.

SILOGISTICA : BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ ROMÂNEASCĂ

— întocmită de VIOREL CERNICA —

Silogistica reprezintă un domeniu al logicii care circumscrie un anasmblu de probleme, metode și rezultate specifice.

Studiile care pot fi subsumate silogisticii și care se raportează într-un fel sau altul la aceasta sînt numeroase și diversificate sub acest aspect tematic ca și sub aspectul modalităților de abordare. Delimitarea problematicii specifice acestui domeniu al logicii nu este o operație simplă, iar între diferitele perspective de investigare practicate există legături și interdependențe. Ca atare, o tentativă de grupare tematică a contribuțiilor din domeniul silogisticii întîmpină, inevitabil, anumite dificultăți.

Ansamblul contribuțiilor românești în acest domeniu ni se pare azi suficient de amplu pentru a justifica întocmirea unei bibilografii structurată tematic.

În selectarea bibliografiei am luat în considerație acele studii care reprezintă contribuții în abordarea unor probleme, neincluzînd lucrările cu caracter didactic, precumpănitor expozitive.

Pentru dispunerea tematică a materialului cuprins în bibliografie am delimitat mai întîi *silogistica asertorică* (I) și *silogistica modală* (II). Deoarece aceasta din urmă nu cuprinde prea multe studii, și deoarece am luat în considerație și studii cărora le este caracteristic în abordarea problemelor un punct de vedere mai general, am găsit oportun ca titlurile să apară într-o singură rubrică, fără subdiviziuni. Pentru silogistica asertorică, am delimitat între studii care o vizează exclusiv sau cu precădere ca sistem formal (I 1.) și respectiv, ca domeniu abordat din perspectiva filosofică ori istorică (I 2.). Apoi, în cadrul studiilor grupate la I 1., am separat între cele ce se situează în cadrul logicii „clasice" de tradiție aristotelică (I 1.1.) și cele în care problemele silogisticii sînt abordate cu mijloacele logicii moderne, simbolice (I 1.2.). În sfîrșit, pe cele de la II 2. le-am subdivizat astfel : studii în care sînt abordate aspecte filosofice, epistemologice și psihologice ale raționamentului silogistic (II.2.1.), studii care se referă la locul silogisticii în ansamblul logicii (II 2.2.) și studii privind originile și evoluția silogisticii (II 2.3.).

În interiorul fiecărei rubrici, pentru notarea titlurilor, am folosit ordinea alfabetică, pe autori. Studiile aceluiași autor au fost ordonate cronologic.

[4] În sens modern LRP utilizează un limb.j intensional, prin prezența modalităților. Dar pentru Goblot „modalitatea nu este (. . .) o proprietate formală a judecăților" (p.166). Propozițiile (judecățile) modale sînt supuse unei operații de reducere care ar avea ca rezultat eliminarea modalităților : „Reducția propozițiilor modale constă în a le descompune în două propoziții relative una la obiectul asupra căruia se judecă, cealaltă la valoarea, originea, cauzele, motivele sau temeiurile judecății" (p.161).

Atunci cînd am constatat că un studiu are mai multe apariții (în diferite limbi sau numai în limba română) am indicat una dintre apariții, iar pentru unele studii și pe celelalte.

Clasificarea propusă în această bibliografie are, desigur, imperfecțiuni, datorate, printre altele, și faptului că unele studii pot fi raportate la două sau mai multe dintre rubricile specificate.

Autorul s-a străduit ca, în cadrul tematic fixat, să realizeze o bibliografie cît mai completă. El nu are, totuși, certitudinea că a putut identifica toate studiile, îndeosebi pentru perioade mai îndepărtate.

Pentru a se economisi spațiu se vor folosi următoarele abrevieri privind sursele primare ale bibliografiei :

AL : „Acta logica"
CF : „Cercetări filosofice"
PL : *Probleme de logică* (serie de volume colective publicate la Editura Academiei R.S.R.)
RF : „Revista de filosofie" (seria interbelică și cea nouă)
RO : *Recherches sur l'Organon* (volum colectiv publicat la Editura Academiei R.S.R., 1971)
RP : „Revista de psihologie"
SA : *Studii aristotelice* (volum colectiv publicat sub redacția lui M.Nasta și Gh. Vlăduțescu, București, 1981)
SF : „Studii filosofice"
AUB : „Analele Universității din București" (Filosofie)
ASUI : „Analele științifice ale Universității din Iași"
ASUI : „Analele științifice ale Universității „Al.I.Cuza" din Iași"
RRSS : „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique".

De asemenea, pentru cele patru volume de *Studii de logică* ale lui Ath.Joja vor fi folosite următoarele notații :

I pentru *Studii de logică* I, Editura Academiei R.P.R., 1960 ;
II pentru *Studii de logică* II, București, Editura Academiei R.S.R., 1966 ;
III pentru *Studii de logică* III, București, Editura Academiei R.S.R., 1971 ;
IV pentru *Studii de logică* IV, București, Editura Academiei R.S.R., 1976 ;

Se va folosi de asemenea [ ] pentru a indica alte apariții ale unei anumit studiu.

I SILOGISTICA ASERTORICĂ

1. SILOGISTICA — TEORIE FORMALĂ

1. Direcția clasică

1 BĂDĂRĂU, DAN, *Despre raționamentul silogistic*, în BĂDĂRĂU, DAN, *Scrieri alese* II, București, Edit.Academiei R.S.R., 1983, p.215—285.
2 DIDILESCU, ION, *Sur la quatrième figure syllogistique*, în AL 1970, p.24—29.
3 PETROVICI, ION, *Contribuții la teoria polisilogismelor*, în PETROVICI, ION, *Probleme de logică*, Ediția a 2-a adăugită, București,Edit. Literară a Casei Școalelor, 1924, p.26—42.
4 „ *Teoria noțiunilor*, în SF, V, 1910, p.241—404.
5 POSESCU, ALEXANDRU, *Teoria logică a judecății*, București, 1947.
6 ȚUȚUGAN, FLOREA, *Cercetări asupra relațiilor unice și determinate și critica teoriei cuantificării predicatului a lui W.Hamilton*, în RF, nr.1—2, 1943, p.72—80.
7 „ *Silogistica judecăților de predicație*, București, Editura Academiei R.P.R., 1957.
8 „ *De l'existence de certains modes syllogistiques valables, autres que ceux de la logique classique*, în volumul colectiv *Philosophes roumains contemporaines*, Bucarest, Editions de l'Academie de la R.P.R., 1958, p.233—262 ; *Probleme de logică*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1956.

2. Direcția modernă

1 ANDREESCU, GABRIEL, *Structuri matematice în semantica silogismului asertoric*, în RF, nr.5, 1978, p.557—562.
2 BOTEZATU, PETRE, *Les raisonnements transitifs*, în AL, 1960, p.59—81.
3 „ *La logique extensionaliste et la double négation*, în AL, 1967, p.179—183.

4 ,, *Silogistica nouă*, în ENESCU, GH. (coord.), *Direcții în logica contemporană*, București, Edit.Științifică, 1974, p.7—54.
5 ,, *Silogistica modernă*, în DIDILESCU, ION și BOTEZATU, PETRE, *Silogistica — teoria clasică și interpretările moderne*, București, Edit.didactică și pedagogică, 1976.
6 DUMITRIU, ANTON, *La négation des quantificateurs*, în AL, 1967, p.139—154.
7 ENESCU, GHEORGHE, *Un formalisme syllogistique*, în AL, 1968, p.150—153.
8 MOISIL, GRIGORE, *Recherches sur le syllogisme*, în MOISIL, GRIGORE, *Essais sur les logiques non chrysippiennes*, Bucarest, 1972, p.631—672; RF, XII, 1937; ASUI, I, XXV, 1939.
9 STIHI TEODOR, *O generalizare a pătratului logic*, în PL, IV, 1973, p.235—244.
10 STOIANOVICI, DRĂGAN, *Aristotelian Categoricals ans Truth-Value Gaps*, în RO, p.145—150.
11 STOICHIȚĂ, RADU, *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*, în AL, 1963, p.145—162.
12 SURDU, ALEXANDRU, *Logica clasică și logica matematică*, București, Edit. științifică, 1971, (cap.IV C, p.71—87).
13 VIERU, SORIN, *Alternative Formulations for Aristotle's Syllogistic*, în RRSS, nr.3, 1970, p. 249—256.
14 ,, *Silogistica asertoarică și logica predicatelor*, în RF, nr.7, 1971, p.879—887.
15 ,, *Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice*, București, Edit.Academiei R.S.R., 1975.
16 ,, *Implicația silogistică*, în RF, nr.5, 1978, p.553—557.

3. ASPECTE FILOSOFICE ȘI ISTORICE ALE SILOGISTICII

1. Aspecte filosofice, epistemologice și psihologice ale silogismului

1 BAGDASAR, NICOLAE, *Asupra noțiunilor individuale*, în RF, nr.3—4,1933, p.500—512.
2 ,, *Judecata psihologică și judecata logică*, în ,,Ethos'', nr.1—2, p.115—133.
3 BĂDĂRĂU, DAN, *Du jugement comme acte signifiant*, F.Roth, Lausanne, 1944.
4 ,, *Despre indeterminație la judecățile particulare*, în CF, nr.1, 1956, p.65—73.
5 ,, *Le syllogisme et le problème de la véracité des prémises*, în volumul colectiv *L'homme et la société contemporaine*, Bucarest, 1963, p.103—124.
6 ,, *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*, în CF, nr. 8, 1965, p. 1041—1054.
7 ,, *La tautologie déductive — le raisonnement a fortiori*, în AL, 1959, p. 45—69.
8 ,, *Despre raționamentul silogistic*, în BĂDĂRĂU, DAN, *Scrieri alese* II, București, Edit. Academiei R.S.R., 1983, p. 213—285; ,,Ethos'', nr. 1—2, 1945, p. 5—63.
9 BOTEZATU, PETRE, *Silogismul aristotelic și actualitatea sa*, în ASUI, 1966, p. 9—22; RO.
10 ,, *Schiță a unei logici naturale*, București, Edit. științifică, 1969.
11 ,, *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, 1971.
12 CONSTANTINESCU, MIRCEA, *Cu privire la funcția gnoseologică a figurilor și modurilor silogistice*, în AUB, 1957, p. 55—64.
13 ,, *Über die syllogistischen Relationen AEIO*, în AL, 1966, p. 95—112.
14 ,, *Perspectivă modernă asupra unei teme de logică clasică : valoarea silogismului*, în RF, nr. 7, 1971, p. 869—878.
15 ,, *Aristote et la nature des structures prédicatives*, în RRSS, nr. 2, 1971, p. 135—145,
16 ,, *L'oeuvre analitique d'Aristote et le problème de ses critères*, în RO, p. 119—131.
17 ,, *Ființă — logos — logos silogistic în opera lui Aristotel*, în SA, p. 27—30.
18 DIDILESCU, ION, *Sur la quatrième figure syllogistique*, în AL, 1970, p. 24—29.
19 FLORIAN, MIRCEA, *Introducere* la ARISTOTEL, *Organon* I, București, Edit. științifică, 1957, p. V—LXI.
20 GEORGESCU, PAUL, *Logica probelor și silogismul judiciar*, în RF, nr. 3—4, 1942, p. 243—272.
21 IOAN, PETRU, *Structura silogismului*, în ASUI, 1973, p. 47—55.
22 JOJA, ATHANASE, *Le fondement de la prédication dans les Seconds Analytiques*, în RRSS, nr. 2, 1971, p. 113—133; JOJA, ATHANASE, IV.
23 ,, *Ta metaxy ca obiect al cercetării silogistice*, în JOJA, ATHANASE, IV, p. 43—79, PL, V, 1973; RO.
24 PETROVICI, ION, *Judecățile singulare*, în PETROVICI, ION, lucr. cit., p. 16—25.
25 POPESCU, ALEXANDRU, *Teoria logică a judecății*, București, 1947.
26 RĂDULESCU-MOTRU, CONSTANTIN, *Valoarea silogismului*, în SF, I, 1907, p. 1—32.
27 SPERANȚIA, EUGENIU, *Principiul rațiunii suficiente în logica juridică*, în RF, nr. 2, 1940.

28 STOIANOVICI, DRĂGAN, *Referitor la problema singularelor în silogistica lui Aristotel*, în RF, nr. 6, 1978, p. 715—721 ; SA.
29 ,, *Cuantificare și referință*, în RF, nr. 2, 1984, p. 147—152.
30 STOICHIȚĂ, RADU, *Reflecții filozofice asupra conchiderii în silogism*, în RF, nr. 5, 1976, p. 579—581.
31 SURDU, ALEXANDRU, *Despre problema termenilor singulari în silogistică*, în PL, I, 1968, p. 241—258 ; RRSS, nr. 2, 1971.
32 ,, *Judecata ca principiu formal*, în PL, II, 1970, p. 269—311.
33 ,, *Definiția aristotelică a silogismului*, în PL, IV, 1972, p. 305—326 ; RO.
34 ,, *Interpretarea simbolică a primelor capitole din lucrarea lui Aristotel : Categoriae*, în PL, V, 1973, p. 133—147.
35 ,, *Quelques aspects dialectiques des formes classiques*, în RRSS, 1978.
36 ,, *Semnificația psihologică a silogismului categoric*, în RP, nr. 4, 1980, p. 497—508.
37 ,, *Valențele creative ale argumentării silogistice*, în RP, nr. 1, 1981, p. 33—44.
38 ȚUȚUGAN, FLOREA, *Sinteza în silogism*, în RF, nr. 3—4, 1943, p. 215—244.
39 WALD, HENRI, *Structura logică a gîndirii*, București, Edit. științifică, 1962, (Cap. IV, p. 158 - 203).
40 UȚĂ, MIHAI, *Afirmația și negația*, în RF, nr.1,1939, p. 38—72.

2. Locul silogisticii în ansamblul logicii ; relațiile silogisticii cu alte domenii ale logicii

1 BOTEZATU, PETRE, *Dezvoltarea logicii formale în raport cu logica matematică*, în ASUI, 1960, p. 131—137.
2 ,, *Constituirea logicității*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, (Cap. I, p. 17—50).
3 CONSTANTINESCU, MIRCEA, *Das Logische und das Historische in der Interpretation der aristotelischen Syllogistic*, în AL, 1964—1965, p. 193—200.
4 DIDILESCU, ION și BOTEZATU, PETRE, lucr. cit. (I, Introducere, p. 17—26, II. I, p. 213—231).
5 JOJA, ATHANASE, *Cu privire la unele probleme de logică*, în AUB, 1954, p. 179—221.
6 ,, *Prezența lui Aristotel în logica modernă*, în JOJA, ATHANASE, I, p. 213—224 ; AL, 1959.
7 ,, *Logica apofantică și logica simbolică*, în JOJA, ATHANASE, IV, p. 261—296.
8 MOISIL, GRIGORE, *Pluralismul logic*, în MOISIL, GRIGORE, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, Edit. științifică, 1965, p. 73—89.
9 NOICA, CONSTANTIN, *Réflexions sur l'exégèse greque et la logique contemporaine*, în RRSS, nr. 4, 1973, p. 315—317.
10 SURDU, ALEXANDRU, *Considérations sur le problème d'une logique integrale*, în RRSS, nr. 2, 1966, p. 179—194.
11 ,, *La logique d'Aristote et la logique stoïcienne* în RRSS, nr. 3, 1969, p. 293—298.
12 ,, *Logica clasică și logica matematică*, București, Edit. științifică, 1971 (Cap. VI, p. 134—148 ; cap. XVIII, p. 175—181).
13 VIERU, SORIN, *The connection of assertoric syllogistic with other systems of logic*, în RRSS, nr. 2, 1971, p. 161—170.

3. Originile și evoluția silogisticii

1 BOTEZATU, PETRE, *Constituirea logicității*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983 (cap. I, p. 17—50).
2 CONSTANTINESCU, MIRCEA, *Mijlocirea logicii aristotelice*, în AUB, 1974, p. 47—54.
3 FLORIAN, MIRCEA, *Introducere* la ARISTOTEL, *Organon I*, București, Edit. științifică, 1957, p. V—LXI.
4 ,, *Introducere* la ARISTOTEL, *Organon II*, București, Edit. științifică, 1958, p. 5—98.
5 JOJA, ATHANASE, *The origin of logic in Greece*, în AL, 1960, p. 7—17.
6 ,, *Les origines de la logique en Grèce*, în AL, 1961, p. 115—221.
8 LUCENI, GHEORGHE MIHAI, *Topica lui Aristotel și teoria argumnetării*, în ASUI, 1969, p. 45—50.
9 NOICA, CONSTANTIN, *Note sur les formules mnémotechniques grecques pour les modes syllogistiques*, în RO, p. 85—98.
10 PETRESCU, NICOLAE, *Încercări de reformă a logicii tradiționale*, în RF, nr. 3—4, 1923—1924, p. 163—175.
11 PETROVICI, ION, *Logica și Aug. Comte*, în PETROVICI, ION, lucr. cit., p. 135—211.

12 STREINU, VALERIU, *Doctrina despre logică la Teofil Corydaleu*, în PL, I, 1968, 201—321.
13 ,, , *Locul Organon-ului în logica lui Corydaleu*, în PL, III, 1971, p. 139—152.
14 ,, *Cu privire la „Compendiolum universae" logices institutionis al lui Dimitrie Cantemir*, în PL, IV, 1972, p. 91—108.
15 VIERU, SORIN, *Silogistica lui De Morgan*, în PL, III, 1971, p. 123—138.

II. SILOGISTICA MODALĂ. PROBLEMATICA MODALITĂȚII

1 BĂDĂRĂU, DAN, *Posibil și potență*, în BĂDĂRĂU, DAN, *Scrieri alese II*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1983, p. 58—64; RF, nr. 2, 1975.
2 ,, *Essais sur la prognose. Prévision et prescience*, în BĂDĂRĂU, DAN, lucr. cit., p. 65—133; RRSS, nr. 1, 1966.
3 ,, *Les propositions de vérité et la modalité*, în BĂDĂRĂU, DAN, lucr. cit., p. 156—212; RRSS, nr. 2, 1969; PL, I, 1968 — partea I.
4 BOTEZATU, PETRE, *Silogistica asertorico—problematică*, în PL, VI, 1975, p. 73—91.
5 DIDILESCU, ION, și BOTEZATU, PETRE, lucr. cit., p. 146—210 și 414—423.
6 DIDILESCU, ION, *Asupra sensurilor posibilului în logica modală clasică*, în RF, nr. 4, 1977, p. 455—460.
7 JOJA, ATHANASE, *Essai sur la modalité du jugement*, în AL, 1968, p. 5—74.
8 ,, *Histoire du problème de la modalité*, în AL, 1969, p. 9—83.
9 ,, *Opposition et consécution des modales dans le „Peri hermeneias"*, în AL, 1969, p. 235—260.
10 ,, *Problema modalității de-a lungul timpului*, I, II, III, în RF, nr. 8, 9, 11, 1969, p. 945—966; 1045—1061; 1281—1308.
11 ,, *La théorie de la modalité dans le „De interpretatione"*, în RRSS, nr. 3, 1969, p. 323—342.
12 ,, *Modalitatea judecății*, în PL, II, 1970, p. 7—78.
13 ,, *La syllogistique modale d'Aristote. Commentaire analytique*, în RRSS, nr. 2, 1970, p. 99—126.
14 ,, *Teoria aristotelică a modalității*, în JOJA, ATHANASE, III, p. 7—162.
15 ,, *Modalitatea în cosmologia aristotelică*, în PL, IV, 1972, p. 289—304.
16 MOISIL, GRIGORE, *Asupra teoriei clasice a modalități*, în MOISIL, GRIGORE, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, Edit. științifică, 1975, p. 128—135.
17 NOICA, CONSTANTIN, *Logique modale chez Théophile Corydalée, le dernier grand scoliaste*. în AL, 1969, p. 269—274.
18 PETROVICI, ION, *Asupra judecăților problematice*, în PETROVICI, ION, lucr. cit., p. 7—16.
19 STOICHIȚĂ, RADU, *Modalitatea judecății la Aristotel și în logica modernă*, în RF, nr. 1, 1970, p. 115—118.
20 ȚUȚUGAN, FLOREA, *Despre unele dificultăți și confuzii în teoria logică a judecăților modale de posibilitate*, în AUB, 1957, p. 31—54.
21 VIERU, SORIN, *Sur les systèmes de syllogistique apodictique*, în AL, 1969, p. 215—222,
22 ,, *Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice*, București, Edit Academiei R.S.R., 1975 (Cap. III, p. 85—114).

EXPLICAȚIE ȘTIINȚIFICĂ ȘI EXPLICAȚIE MITICĂ

VALENTIN MUREȘAN

Unii dintre cei mai buni cunoscători contemporani ai mentalităților arhaice susțin că rolul primordial al miturilor nu a fost cel cognitiv-explicativ, ci acela practic : menirea genuină a mitului este de a oferi paternuri comportamentale prin intermediul cărora — într-o ambianță culturală magică — viața să fie apărată, stimulată și dotată cu sens.

Sînt însă în minoritate cei ce susțin că *numai aceasta* este funcția miturilor, dimensiunea „explicativă", a „curiozității epistemice", lipsindu-le în totalitate. Tot mai mulți cercetători afirmă ipoteza atractivă după care cultura științifică post-galileană nu este separată printr-o prăpastie netă față de cultura mitică (primitivă ori medievală), ci există între ele o linie de continuitate, deși diferența e calitativă. Ar fi și greu, de altfel, dintr-un exces de puritanism scientist, să ne imaginăm lumea modernă ca pe o generație spontanee. „În *orice* societate omenească — afirmă în acest sens doi oameni de știință — întîlnim competențe și tehnici precum și un ansamblu de narațiuni ce par să *explice* sau să interpreteze organizarea lumii și poziția societății umane în sînul naturii. La fel ca și miturile și cosmologiile, știința pare să caute a *înțelege* natura lumii, felul în care lumea e organizată, locul pe care oamenii îl ocupă în natură. Asupra acestui punct decisiv gîndirea științifică se îndepărtează, totuși, de interogarea mitologică, *pe care o continuă*. Ea și-a proclamat supunerea față de procedeele de verificare și față de discuția critică" [1, 61].

Dar nu numai oamenii de știință ori istoricii științei susțin teza existenței unei linii de continuitate (pe dimensiunea înclinației explicative) între cele două culturi, ci și filosofii preocupați în mod special de problemele mitologiei. Dacă lumea *există* — observă M. Eliade — dacă omul *există*, aceasta se explică — pentru cetățeanul culturii mitice — prin aceea că ființele supranaturale au desfășurat o activitate creatoare „în vremea începuturilor". Iar dacă e muritor e pentru că ființele supranaturale i-au răpit nemurirea. „Mitul originii morții istorisește ce s-a întîmplat în acele vremuri ale începuturilor și, povestind acest incident, *explică de ce* e omul muritor". „Istoria" povestită de mit este o „*cunoaștere de ordin ezoteric*" însoțită de o putere magico-religioasă [2, p. 11, 12, 15.]. W. Jaeger observă, în același sens, comentînd teogonia lui Hesiod, „caracterul rațional al acestei concepții în care gîndirea mitică se află articulată cu *gîndirea cauzală*" [2, p. 142] iar R. Vulcănescu consideră „cauzalitatea și finalitatea mitice" drept categorii ontologice „prioritare" ale mitologiei înțeleasă ca o „componentă permanentă a gîndirii globale" [3, p. 21, 31]. Pentru Cl. Levi-Strauss mitul este, între altele, o tentativă de *explicare* a fenomenelor misterioase (astronomice, meteorologice etc.). Și în spațiul interpretărilor marxiste întîlnim concluzionări similare : „Firește că în relatarea «creației», «originii» sau apariției lumii, a cerului și pămîntului, a omului etc., nu putem să nu distingem și să evaluăm, pozitiv sau negativ, *ceea ce a premers explicației științifice* moderne și formării universului său" [4, p. 158].

Odată acceptată teza generală și oarecum vagă de mai sus, se afirmă îndeobște că „explicația" mitică (și religioasă) e o „explicație teleologică", spre deosebire de explicația științifică ce ar fi una cauzală. G. H. von Wright afirmă chiar că au existat două tradiții în teoria explicației : cea aristotelică (teologică) axată pe explicația teleologică și cea galileană (științifică) axată pe abordarea cauzală.

Scopul nostru, aici, este de a cerceta dacă se poate vorbi de o „explicație mitică" similară explicației cauzale. Anticipînd răspunsul, vom spune : se poate, într-adevăr, vorbi despre o „explicație mitică" ce prezintă asemănări de structură surprinzătoare cu explicația cauzală (științifică) fiind o explicație „protocauzală" efectuată tot prin „subordonarea faptului de explicat la un patern general".

1. MITURILE ȘI EXPLICAȚIA MITICĂ

Miturile se referă în genere (cel puțin după părerea unora din interpreții lor) la evenimentele majore din viața unei comunități, povestind istoria sacră, petrecută „în timpul începuturilor", a nașterii unei anumite realități : zeii, Cosmosul, omul, moartea, o compor-

tare sau instituție umană etc. Supranaturalul are aici menirea de a justifica adevărul mitului și de a *fundamenta* lumea așa cum arată azi [2, p. 6].

Omul societăților arhaice utilizează mitul ca pe un instrument magic: el rememorează istoria mitică în cursul ceremonialurilor religioase, o *reactualizează* periodic, timpul culturii mitice fiind *reversibil*: ceea ce s-a întîmplat „la origini" poate să se repete prin forța incantării mitului. Iar a cunoaște și a actualiza în mod ceremonial originea unui obiect sau fenomen înseamnă a obține o putere *magică* asupra lui, a-l *controla practic*. Vînătorul de succes va fi, atunci, numai acela care cunoaște și invocă originea mitică a vînatului; medicul (șamanul) nu poate controla boala decît prin invocarea „originii" ei etc. [2, p. 16]. La Hesiod asistăm la o succesiune de procreații divine, iar procreația este forma (cauzală) de a „ajunge la existență".

Vedem în toate acestea, în afara paternului magico-praxiologic și originile unei *gîndiri cauzale*. (De altfel, ontogenetic vorbind, ideea de relație cauzală își are originea în acțiunea practică cu obiectele (J. Piaget)). Cl. Levi-Strauss, analizînd psihologia vrăjitorului din triburile indienilor americani ajunge la astfel de *concluzii*: vrăjitorul („medicul", șamanul) se află, înainte de a acționa, în posesia a două date: „pe de o parte, convingerea că stările patologice au o *cauză* și că la această cauză se poate ajunge; pe de altă parte, un *sistem de interpretare* în care invenția personală joacă un mare rol și care ordonează diferitele faze ale bolii de la diagnostic pînă la vindecare" [5, p. 213].

„Scenariul mitic" oferă bazele acestei interpretări. Analizînd un text magic-religios aparținînd unei culturi arhaice sud-americane (indienii cuna), Levi-Strauss observă că obiectul respectivei incantații este de a ajuta la o naștere grea. „Scenariul mitic" se derulează arătînd că, de fapt, Muu(puterea supranaturală care răspunde de formarea fătului) și-a depășit atribuțiile și a pus stăpînire pe „sufletul" viitoarei mame. Incantația caută acest „suflet" pierdut și i-l restituie femeii după numeroase peripeții cum ar fi dărimarea unor obstacole, victoria asupra unor animale feroce, un turnir între șaman și spiritele sale protectoare (pe de o parte) și Muu și fiicele sale (pe de altă parte) etc., o adevărată „anatomie mitică" a organelor procreatoare ale femeii, transpusă în termenii unui scenariu dramatic, finalul fiind învingerea abuzurilor lui Muu și eliberarea nașterii.

În această „manipulare psihologică a organului bolnav" talentul șamanului trebuie să constea în fixarea imediată a *cauzei* (mitice a) bolii (care este răpirea de către spiritele rele a forțelor vitale). Întregul proces de „mișire psihanalitică" are, deci, și latura lui *epistemică*: „Nașterea grea *se explică*, într-adevăr, prin faptul că Muu și-a depășit atribuțiile și a pus stăpînirea pe *purba* sau «sufletul» viitoarei mame" [5, p. 222].

Cît despre „eficacitatea simbolică" a mitului, ea nu e accidentală. Căci nu trebuie să ne inducă în eroare faptul că „scenariul mitic" e, *în sens științific*, o descriere *falsă* a realității. Acesta este modul *nostru* de a vedea lucrurile. Bolnava în cauză trăiește însă într-un *alt cosmos* decît al nostru, populat nu de atomi, neutroni și legi obiective ci de spirite rele sau bune, monștri, animale magice etc., în care *crede* efectiv și care-i oferă astfel *coerența* dorită a Universului *său*.

Dacă în știință, deci, coerența (ordinea) e obținută pe baza conceptului de „lege obiectivă", un concept pur rațional, matematic, scenariul mitic exprimă și el o structură (ccerență) a lumii, dar una predominant *afectivă*, pe măsura modului dominant de a trăi realitatea specific culturilor arhaice. În cazul citat mai sus se poate urmări exact cum mitul în cauză se mulează perfect pe conținutul afectiv al tulburării fiziologice așa cum aceasta tulburare poate să apară, neformulată, în conștiința bolnavei [5, p. 226].

Acest aspect al problemei nu trebuie să ne solicite gîndul spre caracterul „arbitrar" și accidental al scenariului mitic, opus „necesității" paternului legic din descrierea științifică. Ceva analog „necesității nomce" găsim și în mit: căci deși miturile se referă la ceva ce s-a petrecut „în vremea sacră a începuturilor", ele *formează o structură permanentă*. „Aceasta se referă simultan la trecut, la prezent și la viitor" [5, p. 250], adică la o condiție caracteristică în esență și *definirii necesității*.

Dimensiunea cognitiv-explicativă a mitului nu este nici pe departe o observație recentă. Aristotel afirma cu destulă claritate că „și iubitorul de mituri e oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întîmplări minunate *pentru explicarea lor*" [6, p. 55].

Referindu-se la aceeași perioadă a protofilosofiei grecești, la „cercetătorii celor divine" sau „teologi" și la „teogoniile" lor (produse tipic mitice), Damascius (sec. V e.n.) spune că ele nu trebuie văzute ca simple povestiri, ci ca prime tentative de raționalizare a universului: „Cercetarea despre zei este una cu privire la inteligibil" [7, p. 38].

Cînd orficii căutau *începutul* lucrurilor și puneau Noaptea drept acest început voiau ei oare să construiască doar o nouă legendă? Nicidecum, căci ei *credeau* în simbolismul încorporat de Noapte: stabilitatea, echilibrul originar al Universului („Și cercetătorul celor divine — Orfeu — ar fi spus de asemenea cea inactivă nopții, din pricina încetării oricărei activități"). [7, p. 46].). Dar încă în sec. VI î.e.n., Theagenes din Rhegion susținea că vorbirea despre zei este numai o alegorie, că în fond este vorba de „firea elementelor", că luptele dintre zei

simbolizează faptul că „tuturor elementelor din care s-a alcătuit universul le revine să fie contrarii", iar nemurirea zeilor faptul că aceste elemente „în parte sînt supuse pieirii odată și odată, dar în totalitate rămîn veșnice" [7, p. 88]. Aceste alegorii mitice se constituie, în această interpretare, ca prime tentative de *explicație* (simbolică) a lumii.

În orice caz, „ordinea" protofilosofiei ar putea fi considerată ca începutul ordinii *cauzale*, să-i zicem o ordine „protocauzală". În mitologia populară domina ceea ce A. Frenkian numește „pandemonismul", acest „prim postulat al gîndirii grecești", care punea în fiecare lucru un zeu (daimon). Acești daimoni sînt *cauza* a tot ce se petrece în lume, niște cauze în care distingerea lor de efecte este încă vagă : nimfele sînt obiectele însele și mor odată cu ele, focul e identic cu Hypnos etc. În mitologia populară română se constată aceeași dispersare a daimonilor la cele mai neînsemnate activități umane (e.g. la arderea în cuptor a oalelor etc. [8, p. 120—121].

Aceasta pare a fi o „explicație prin particular" aflată în prelungirea animismului primitiv. Or, știința (și filosofia) încep abia cînd se trece la restrîngerea numărului cauzelor, rămînîndu-se la un număr mic de cauze *generale*. Numai că, sentimentul nostru este că pentru a regăsi acest salt cultural nu trebuie să așteptăm pe primii filosofi (cu „principiul" lor) și cu atît mai puțin pe primii „oameni de știință" propriu-ziși. Saltul la general este făcut chiar de protofilosofi atunci cînd trec de la viziunea populară „pandemonică" la primele încercări „culte" de sistematizare, de ordonare rațională a tradițiilor mitice diverse. Marile *teogonii* sînt rezultatul acestor încercări.

Care e scopul Teogoniei hesiodice? De a *povesti* (deci a face inteligibilă) istoria lumii supranaturale, naturale și sociale : (1) „ce a fost înainte de toate" ; (2) cum s-au ivit zeii, Pămîntul, marea, omul, cum s-a rînduit puterea politică, beișugul etc. [9, p. 28] ; (3) să cînte „neamul ce veșnic trăi-va", neamul de zei, ce se constituie în principiul cauzal ascuns al lumii.

Și scenariul mitic se desfășoară : „Haos a fost la-nceput→apoi a apărut Pămîntul (Gaia) ce e baza temeinică a tuturor lucrurilor→în profunzimile Gaiei a apărut Tartarul cel întunecat, tărîmul morții→apoi s-a născut Eros, principiul activ și al armoniei→din Haos au ieșit apoi Erebos (tenebrele) și Noaptea, din Noapte→se naște Etherul (atmosfera superioară) și Ziua (Hemera)→din Gaia se naște cerul înstelat (Uranos), munții înalți și marea (Pontos)→din Gaia și Uranos se nasc Cronos și Rhea care sînt părinții lui Zeus→etc. Într-un asemenea context asistăm la nașterea oamenilor, la întemeierea unor ritualuri și reguli morale, la justificarea unor mituri ădeja existente (e.g. mitul lui Prometeu), etc.

Teogonia lui Hesiod (sec. VII î.e.n.) este, așadar, un efort de sistematizare a ceea ce e relativ rațional în diferite tradiții mitice, de construire metodică a unei sume de cunoștințe utile comunității cu privire la univers și la om ; cum spunea L. Robin, o astfel de descriere e un efort de inteligibilizare a misterelor diverselor rituri, e o viziune ce urmărește idealurile *simplității* și *universalității*. [10, p. 32]. Oricît am vrea, nu ne putem abține să afirmăm că acestea sînt și idealuri ale științei moderne !

În sfîrșit, discuția ar putea continua, deși ea e menită să capete un contur mai precis abia după ce vom arăta ce înțelegem prin „explicație". Vom încheia acest prim paragraf cu concluzia pe care o trage Levi-Strauss (p. 279) de pe urma analizei sale structurale a mitului : „Poate vom descoperi într-o zi că în gîndirea mitică și în gîndirea științifică funcționează aceeași logică și că omul a gîndit întotdeauna la fel de bine".

2. VARIETĂȚILE EXPLICAȚIEI

G. H. von Wright vorbește de două tradiții în teoria explicației : cea cauzală și cea teleologică. În privința amîndurora există controverse la care, însă, nu ne vom referi aici.

Vom invoca, carecum dogmatic, modelul hempelian al explicației științifice cauzale : prin subordonarea faptului de explicat la legi generale. Fie un eveniment E care apare în unele ocazii și care trebuie explicat. *De ce* are E loc ? Pentru a răspunde la întrebare ne bazăm pe anumite evenimente condiționale $E_1, \ldots E_m$ și pe mai multe propoziții generale sau legi $L_1, \ldots L_n$, astfel încît apariția lui E să poată fi dedusă logico-matematic ($\vdash$) din primele două mulțimi de premise :

$$\{\{E_1, \ldots, E_m\}, \{L_1, \ldots, L_n\}\} \vdash E$$

Desigur, mulțimea $\{L_1, \ldots, L_n\}$ nu e o mulțime de propoziții *izolate*, ci legate *logic* între ele (e o *teorie* științifică). Fie această teorie dinamica newtoniană și fie E o anumită stare mecanică a unei bile de 5 kg la momentul $t_n = 2$ sec. (deci la 2 sec. după ce asupra ei a acționat o forță F), stare caracterizată prin localizarea bilei la 13 m față de origine și viteza de 10 m/sec. Întrebarea este : *de ce* are loc starea E ? Răspunsul îl aflăm „subordonînd" eve-

nimentul nostru paternului general al teoriei newtoniene a mișcării (de fapt, avem nevoie, în acest caz, doar de legea a II-a). Aceasta ne spune că forța F a acționat asupra bilei făcînd-o să-și schimbe starea de mișcare. Interesîndu-ne mai exact de starea bilei, vom afla că ea se afla acum 2 sec. (la t_0) deja în mișcare cu $s(t_0) = 1m$ și $v(t_0) = 2m/sec.$ și că, într-adevăr, în acel moment o forță de 20N a acționat asupra ei. Forța este cauza principală a schimbării poziției și vitezei, deși ea trebuie considerată într-un complex de condiții mai larg. Atunci:

$$\{M = 5\ kg, F = 20N, t_n = 2\ sec., v(t_0) = 2m/sec., s(t_0) = 1m\},$$

$$\left\{F = M\frac{d_s^2}{dt^2}, L_2 \ldots\right\} \vdash \{s(t_n) = 13\ m,\ v(t_n) = 10\ m/s\}$$

În această scriere, destul de imprecisă, am presupus că există un corp care își menține unele proprietăți neschimbate în timp (M) pe cînd alte proprietăți ($v(t_i)$, $s(t_i)$) i se modifică sub acțiunea lui F într-un mod strict determinat de lege. Legea a II-a are o structură logică de tip implicativ:

(α) $\quad \forall(\mu)(F^c(\mu) \rightarrow Q^n(\mu))$

unde: (i) μ = un *obiect oarecare* de masă M și avînd caracteristicile dinamice generice $s(t_i)$ și $v(t_i)$.

(ii) $F^c(\mu)$ = corpul μ, aflat în condițiile inițiale, are proprietatea că asupra lui acționează forța F.

(i) și (ii) formează complexul de *condiții* ale legii. *Efectul* generic este $Q^n(\mu)$ i.e. obiectul μ are, la momentul t_n, proprietățile modificate $s(t_n)$ și $v(t_n)$. Aceste proprietăți pot fi scrise explicit astfel: $s(t_n) = \frac{F}{2M} + v(t_0) \cdot t_n + s(t_0)$ și $v(t_n) = \frac{F}{M} t_n + v(t_0)$ (cele două soluții ale ecuației de mișcare).

Deci, dacă există cel puțin un caz de întrunire a unor condiții de tipul $F^c(\mu)$, ca în exemplul de mai sus, atunci, pe baza condiționalului legic (α) *deducem* ($\vdash$) prin următorul Modus Ponens, că are loc și evenimentul de explicat $Q^n(\mu)$.

$$\frac{\begin{array}{l}\forall\ \mu(F^c(\mu) \rightarrow Q^n(\mu)) \\ \exists\ \mu(F^c(\mu))\end{array}}{\exists\ \mu(Q^n(\mu))}$$

Explicația cauzală, așadar, se referă la trecut: „Aceasta are loc pentru că aceea a avut loc". Validitatea explicației depinde de validitatea legăturii legice (nomice) presupuse între cauză și efect.

În schimb, *explicația teleologică* (aplicată în primul rînd acțiunilor umane) se referă la viitor: „Aceasta are loc pentru ca aceea să aibă loc". De pildă: „eu fug pentru a ajunge trenul". Validitatea explicației teleologice a fugii mele nu mai depinde de vreo presupusă relație legică implicată de exemplu. Căci se sugerează aici că agentul *a crezut necesar* să fugă înainte ca trenul să fi plecat. Totuși, se poate ca această convingere a lui să fie *greșită* (i.e se prea poate ca oricît de repede ar fugi să nu prindă trenul) și cu toate acestea *explicația prin scop a fugii lui rămîne corectă*.

Von Wright introduce cîteva nuanțări semnificative: el vorbește și de o „explicație cvasi-cauzală" — o explicație în termeni cauzali dar a cărei validitate *nu* depinde de validitatea *enunțului legic corespunzător* (e.g. „El a strigat pentru că a simțit durerea"); în plus, de o „explicație cvasi-teleologică" [11- p. 84] — o explicație îmbrăcată doar în haina teleologică, *validitatea ei depinzînd, în fapt, de validitatea adevărului conexiunii legice presupuse*. Exemplu: „Ritmul respirator se accelerează *pentru ca* („în scopul") echilibrul chimic al sîngelui să se păstreze". Dar dacă plecăm de la premisa că forma teleologică e proprie doar contextelor acționale (ceea ce nu e cazul cu exemplul de mai sus), atunci, pentru a înțelege corect acest exemplu e preferabil să-i *căutăm transformata cauzală*: există o legătură legică între mișcarea mușchilor→creșterea consumului de oxigen→modificarea compoziției sîngelui→excitarea *unui centru nervos care comandă accelerarea ritmului respirator*.

Dacă cercetări fiziologice ulterioare vor arăta că acest enunț legic complex este fals, atunci explicația e nevalidă.

Deci, se pare că explicația cvasi-teleologică ar consta într-o ilicită transferare a „formei teleologice" proprii acțiunilor umane la fenomene naturale *spontane* care sînt intrinsec cauzale.

3. EXPLICAȚIA MITICĂ

Ipoteza pe care vrem s-o supunem controversei este că putem concepe un gen de „explicație mitică" asemănător celei hempeliene: o explicație (de tip cauzal) prin subordonare nu la legi, ci la un „scenariu mitic". Într-adevăr, în culturile arhaice faptele reale par a-și căpăta semnificația lor adevărată prin integrare într-un astfel de „patern general".

Este, desigur, foarte probabil să găsim în narațiunile mitice o predominanță a „formei teleologice", dat fiind că aceste „povestiri" antropomorfe ale originii unui eveniment se referă la tribulațiile unor ființe (supranaturale) capabile să-și pună scopuri și să acționeze în concordanță cu ele.

Și, într-adevăr, într-un mit cosmogonic egiptean întîlnim astfel de afirmații: Ra a dăruit oamenilor tot ce le trebuia... El a făurit cerul și pămîntul *spre* folosul lor... El a făcut aerul *ca să* le învioreze nările... El crește vegetația și animalele, păsările și peștii *pentru a-i hrăni*... (deci conform unui scop preexistent).

Sau mitul biblic al originii morții: Dumnezeu i-a răpit omului nemurirea (vezi drama din Eden) *cu scopul de* a-l pedepsi pentru păcatul nesupunerii.

Sau, în contextul mitului creștin al genezei și al atotprezenței voinței lui Dumnezeu, un teolog se întreabă: „Cine nu va recunoaște, de pildă, că ochiul, acest minunat aparat fotografic, este făcut (de Dumnezeu) *ca să* reproducă imaginile obiectelor înconjurătoare" (deci e menit unui scop preexistent în conștiința divină).

Dar am putea foarte bine încerca să traducem într-o formă cauzală scenariile mitice de coloratură teleologică *referitoare la natură*. Este aceasta oare o deformare a spiritului lor? Și da și nu. Ea *nu* este o deformare atîta vreme cît această traducere nu e decît o aplicare a principiului (vechi, după cum am văzut) că un mit nu e un simplu basm despre *actele unor personaje*, ci, mai mult, o *cercetare cu privire la inteligibil, la lume*. Deci că intenția referențială a simbolismului utilizat depășește stratul purei descrieri de acțiuni imaginare, atingînd „esențialul lumii".

Și atunci, putem concepe înlănțuirea „logică" a evenimentelor astfel: Ra este *cauza* existenței omului; asimilarea hranei este *cauza* menținerii vieții; deci nevoia menținerii vieții omului (căci Ra a vrut să-i asigure omului toate cele necesare) este *cauza* creării de către Ra a păsărilor, peștilor etc.

Sau, scenariul mitic al originii creștine a morții: Adam a păcătuit vrînd să-și depășească condiția umană, trebuie pedepsit (căci acest lucru e interzis) îl facem muritor (a fi muritor e aici un efect). Într-o astfel de perspectivă, moartea reală a individului X se explică printr-o repetare a acestei istorii originare („decurge" din mit).

Și, în sfîrșit, al treilea exemplu: Dumnezeu a creat ochiul, ni se spune, *pentru ca* omul să poată vedea (și deci „stăpîni peștii mării, păsările cerului", etc.). Dar Dumnezeu care este „principiul armoniei" nu putea crea decît o lume armonioasă, a echilibrului (să ne amintim că după fiecare creație el se întreabă „dacă este bine"). Deci „Principiul însuși al echilibrului" *a generat* (cauzal) ochiul în acord cu sine („după chipul și asemănarea sa"). În această reformulare nu se mai presupune un „scop" preexistent, ea fiind, mai degrabă, forma obscură a ideii de *autoreglare*.

S-ar părea deci că explicațiile mitice de tip teleologic admit reformulări cauzale. Încă o dată, la nivelul narațiunii mitice putem avea formulări teleologice, dar odată depășit acest nivel, plasați în zona „esențelor" mascate prin alegorii, e mai firesc să cerem abandonarea carcasei teleologice. La acest nivel *intenția explicativ-cauzală* pare a fi esențială.

Exemplele noastre reformulate ne duc cu gîndul la a afirma că, de fapt, *explicația* mitică a unor fapte naturale nu e una teleologică, ci una *cvasi-teleologică* dar căreia *îi lipsește conexiunea legică* presupusă de aceasta („Legătura dintre cauză și efect nu trebuie să fie — la primitivi — de natură fizică, nici contiguă" [Blaga 1983, p. 258]). Îi vom spune de aceea „explicație pseudo-cvasi-teleologică". Ea este o explicație de tip „protocauzal" efectuată prin subordonarea faptului la un „scenariu mitic".

Un „scenariu mitic" este *povestirea* originii unui eveniment, în vremea sacră a începuturilor. Moartea care îi afectează pe oameni se originează, pentru ei, în întîmplările relatate de mitul păcatului originar. Nașterea grea, pentru creștinii indieni cuna se originează (cauzal) în depășirea atributiilor spiritului Muu. Acest scenariu mitic e o schemă *atemporală*, veșnică și de aceea *necesară*. Ea se repetă mereu pentru fiecare caz în parte.

Din punct de vedere formal, „scenariul mitic" este, desigur, o mulțime de propoziții, nu neapărat generale, $\{P_1, \ldots, P_n\}$ care se constituie într-o povestire, într-o *coerență*, nu atît logică cît, am zice, *afectivă*. El este reflexul sistematizat al unui mod de viață predominant afectiv și e menit să declanșeze mai puțin convingeri teoretice, cît afecte (trăirile din cursul ceremonialului mistic).

Dar „scenariul mitic" nu e de ajuns: mai e nevoie de un set de „condiții" pentru ca „explicația mitică" să se poată desfășura. „Condițiile" sînt o mulțime $\{D_1, \ldots, D_n\}$ de evenimente, ființe, forțe supranaturale, considerate reale, în care oamenii respectivi *cred* și care constituie, ele abia, adevărata realitate.

Caracteristica esențială a acestor „condiții" presupuse de „scenariul mitic" este că, pentru primitiv, ele au *realitate*, nu rămîn în trecut, ci sînt *actualizate* în ceremonialul religios. Evenimentul de explicat (de ce murim, nașterea grea) *se confundă* atunci cu arhetipul lui mitic (blestemarea lui Adam, excesele spiritului Muu), e o instanțializare a acestuia. Fiecare ceremonial mistic, deci, e o retrăire a timpului originar, o replasare a evenimentului de explicat (E_r) în scenariul cauzal originar, dîndu-i astfel o „explicație" prin aducerea lui în „același timp" cu cauzele presupune, supranaturale (timpul profan se confundă cu timpul sacru).

Schema acestei „explicații mitice" nu diferă, ca *structură logică*, de cea a „explicației științifice" :

$$\{\{D_1, \ldots, D_n\}, \{P_1, \ldots, P_m\}\} \vdash E_r$$

„Deosebirea dintre gîndirea științifică și gîndirea primitivă nu constă în logică, ci în accentul pe care gîndirea științifică îl pune pe experiență și pe tehnica experimentului ca instanță de control a cunoașterii. Experiența simțurilor e pentru primitiv orice, nu însă instanță de control a ideilor" [12, p. 259].

Să reluăm, pentru moment, exemplul lui Levi-Strauss : avem aici un set de „condiții" ale explicației $\{D_1, \ldots, D_n\}$ i.e. existența lui Muu și a fiicelor sale, a „sufletului" omului, a unor animale mitice, monștri fantastici etc., despre care toți membrii grupului *cred* că există realmente. Apoi, aceste elemente sînt legate în „povestire", în scenariul mitic : o mulțime de propoziții $\{P_1, \ldots, P_m\}$ dînd, desigur, o imagine coerentă ce corespunde unei „geografii afective" a zonei bolnave a corpului [5, p. 233]. Într-un asemenea context, un eveniment real (e.g. nașterea grea) e „explicat" de șaman prin „deducție" din istorisirile „scenariului mitic" (e.g. o degenerare a atributiilor lui Muu). Sau nașterea efectivă ca eveniment *real* (E_r) e „explicată" ca fiind o instanță particulară a evenimentului general inclus în mulțimea de propoziții ale scenariului mitic : „în mijlocul țesutului alb al femeii coboară o ființă omenească", eveniment sacru la care s-a ajuns după îndelungi „cazne cauzale", în peisajul mitic al lumii uterine în care însuși șamanul întreprinde o luptă simbolică, finalizată cu o victorie [5, p. 233]. De observat că nașterea efectivă se confundă cu cea mitică *în cursul ceremonialului mistic* (timpul e reversibil), actul magic însemnînd pentru primitiv o întoarcere *efectivă* la origini, nu una doar imaginară, șamanul însuși „însoțit de spiritele sale protectoare întreprinzînd o călătorie în lumea supranaturală" pentru a învinge spiritul său și a asigura astfel vindecarea [5, p. 224].

Nu știm dacă orice mit se subordonează unei astfel de scheme. Un răspuns pozitiv pare plauzibil dacă privim lucrurile din perspectiva principiului interpretativ al transcenderii nivelului „narațiunii în formă teleologică" și opririi în zona „inteligibilizării lumii" naturale și umane, care constituie stratul profund al mitului. În acest sens dimensiunea „explicației mitice" ne apare ca o legare a unui eveniment profan de o cauză explicativă sacră (ce-și are locul în „timpul începuturilor"), *liantul cauzal* nefiind unul *nomic* (așa cum e cazul explicației științifice) ci fiind constituit din : a) povestirea mitică (ce satisface o nevoie de plauzabilitate rațională) și b) ceremonialul magic (ce satisface o nevoie de „plauzibilitate" afectivă, irațională, simultaneizînd timpul profan cu cel mitic). Această explicație *pseudo-cvasi-teleologică* prezintă următoarele deosebiri față de explicația științifică :

Explicația științifică	Explicația mitică
1) prin cauze naturale	1) prin cauze sacre
2) prin conexiuni nomice	2) prin „scenariu mitic"
3) timpul e ireversibil (relație cauzală)	3) timpul e reversibil (relație protocauzală)
4) momentul producerii lui E e *ulterior* momentului producerii lui $\{E_1, \ldots, E_m\}$.	4) momentul producerii lui E_r este *simultan* (pe plan sacru) momentului producerii lui $\{D_1, \ldots, D_n\}$.

Nu vom afirma că gîndirea mitică e *dominată* de această logică a explicației cauzale. În mod cert „trăirea mistică", irațională și strict subiectivă ori, poate, o artă a „interpretării" simbolurilor, a „înțelegerii" intuitive fac parte din bagajul de metode de raportare *cognitivă* ori *afectivă* în lume a omului arhaic. Explicația mitică, semn al continuității culturale a omului este însă, cel puțin, o realizare plauzibilă.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

[1] I. Prigogine, L. Stengers, *Noua alianță*, Bucuești, Edit. politică, 1984
[2] M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Edit. Univers, 1978.
[3] R. Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureti, Edit. Academiei R.S.R., 1985.
[4] C.I. Gulian, *Lumea culturii primitive*, București, Edit. Albatros, 1983.

[5] Cl. Levi-Strauss. *Antropologia structurală*, București, Edit. politică, 1978.
[2] Aristotel. *Metafizica*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1965.
[7] *Fragmentele presocraticilor*, I, Iași, Edit. Junimea, 1974.
[8] A. Frenkian, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934.
[9] Hesiod, *Teogenia. Munci și zile*, Bucureti, Edit. Albatros, 1974.
[12] L. Robin, *La pensée greque*. La renaissance du livre. Paris.
[11] G.H. Von Wright, *Explanation and Understanding* Routledge and Kegan Paul, London, 1971.
[12] L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, în *Opere*, vol. 8, București, Edit. Minerva, 1983.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ion Ungureanu, Ştefan Costea, *Introducere în sociologia contemporană. Teorii ale acţiunii şi raţionalităţii sociale*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1985, 301 p.

Decelarea „liniilor de forţă" şi a punctelor critice care definesc conţinutul celor mai semnificative confruntări din sociologia contemporană reprezintă o întreprindere pe cît de dificilă, pe atît de riscantă. Dificilă, datorită marii varietăţi ideologice a diferitelor teorii sociologice contemporane, care nu converg decît rareori într-o direcţie convenabilă clasificării, riscantă deoarece analiza doar cu greu poate evita reducţia şi etichetarea. Tendinţa clasificării apare cu atît mai obsedantă cu cît reconstrucţiile teoretice sînt deosebit de frecvente astăzi, neexistînd încă un model „exemplar" care să fie identificabil cu cunoaşterea sociologică ca atare şi nu cu una sau alta din modalităţile de a concepe societatea.

Evitînd asemenea tentaţii, I. Ungureanu şi St. Costea întreprind în lucrarea lor o analiză „problematică" a substanţei sociologiei contemporane, pornind, de fapt, nu de la ceea ce desparte, ci de la ceea ce uneşte multiplele ei direcţii şi orientări. Baza acestei analize o constituie problema „raţionalităţii sociale", care permite atît identificarea filiaţiilor diferitelor perspective teoretice, cît şi evaluarea comparativă a suportului lor ideologic şi politic. Adoptarea unui asemenea criteriu de interpretare apare pe cît de legitimă, pe atît de fecundă, deoarece facilitează o „codificare" de principiu a substanţei unor variante teoretice aparent fără legătură între ele şi permite operarea unei unităţi în marea diversitate de opţiuni ideologice caracteristice fiecărora dintre ele. În fapt — constată autorii — sociologia însăşi „a apărut ca tentativă de raţionalizare ştiinţifică a societăţii capitaliste occidentale, dar şi ca produs al raţionalizării istorice a acestei societăţi, în special al raţionalizării *economice* şi *secularizării*. Misiunea sociologiei occidentale a fost aceea de a «pune de acord» raţionalitatea economică dominantă a capitolului cu structurile «morale» ale societăţii capitaliste şi nu este întîmplător că problema constituirii şi garantării *ordinii sociale* este problema fundamentală a acestei sociologii" (pp. 13—14).

În acest mod, problema raţionalităţii semnifică însuşi nucleul de la care porneşte marea varietate ideologică a diferitelor modalităţi de a concepe societatea, sistemul social, acţiunea socială şi „actorul" social.

Fără a intenţiona elaborarea unei istorii propriu-zise a sociologiei contemporane, ci doar a marca complementaritatea perspectivelor ei în varianta lor occidentală şi în funcţie de problematica raţionalităţii sociale, lucrarea la care ne referim oferă o evaluare nuanţată şi deosebit de fructuoasă a „ciclului de viaţă" al sociologiei occidentale şi dezvoltării logicii ei interne. O asemenea intenţie apare clară încă de la început, în măsura în care autorii consideră necesar a porni analiza de la rememorarea celor mai importante momente reprezentate de Durkheim, Weber şi Pareto, autori care „sînt după mai mult de o jumătate de secol de la dispariţia lor, aproape la fel ca şi atunci, *sociologi contemporani*" (p. 107). „Noutatea" concepţiei lor nu rezidă astfel în contribuţiile teoretice fundamentale care i-au consacrat, ci, mai ales în, resurecţia pe care aceştia o provoacă încă în gîndirea sociologică actuală, mai ales în abordarea problemei raţionalităţii sociale. Astfel, schiţînd regulile metodei sociologice şi elaborînd conceptul de „fapt social", Durkheim va oferi o dimensiune ştiinţifică logicii cunoaşterii sociale, deschizînd drum larg formulării unor principii metodologice şi finalităţii ideologice. La rîndul său, Weber, prin sublinierea importanţei „sensului" activităţilor sociale va oferi fundamentul analizei *intersubiectivităţii şi al interpretării semnificaţiei interacţiunilor sociale*, ca motive centrale ale unui curent de largă audienţă în gîndirea socială contemporană. În fine, elaborînd ipoteza „nonlogicităţii" acţiunilor sociale şi iniţiind analiza sistemică a societăţii, Pareto va impune mai tîrziu, în zilele noastre, o largă mişcare în favoarea sistematizării analitice a cunoaşterii sociale şi a constituirii sociologiei sistemului social.

Împărtăşind aceeaşi dilemă a raţionalităţii, fiecare dintre cei trei sociologi burghezi ai epocii moderne au furnizat elemente valide de diagnostic pentru criza societăţii capitaliste, fără a reuşi însă să *treacă dincolo de soluţii reformiste concretizate în „profeţii"* ale destinului istoric al unei societăţi obsedată de ordine. Reluarea preocupărilor lor dominante în epoca ce a urmat celui de al doilea război mondial reprezintă o nouă confruntare a gînditorilor sociali cu problema „ordinii" sociale, definind o nouă etapă de evoluţie a „ciclului de viaţă" specific sociologiei occidentale. Centralitatea temei raţionalităţii rămîne şi în această perioadă o perspectivă teoretică crucială împărtăşită de cei care caută în continuare soluţii pentru a legitima logica ordinii sociale capitaliste.

Subliniind faptul că sociologia postbelică s-a dezvoltat mai degrabă ca o sinteză a teoriilor elaborate de ginditorii „anilor de aur", autorii lucrării observă, pe bună dreptate, deplasarea de accent pe care o înregistrează sociologia burgheză, în măsura în care dimensiunea ei istorică este înlocuită treptat cu dimensiunea logică a cunoașterii sociale : „« Evacuarea istoriei » din teoria sociologică a făcut ca obiectul acesteia să devină *sistemul social* : integrarea « actorului » în sistem, eventual manipularea lui de către sistem ; constituirea ordinii sociale și reducerea tensiunilor și conflictelor sociale ; raționalitatea « actorului » și raționalizarea societății... De aici preocuparea obstinată pentru modelele și conceptele *sociologiei*, mai degrabă decît pentru procesele și schimbările *din societate*..." -(p. 108). Evaluarea, în această direcție, a liniamentelor sociologiei structural-funcționaliste și a neoevoluționismului funcționalist — reprezentate de teoria lui Parsons — ca sinteză a contribuțiilor teoretice furnizate de Weber, Durkheim și Pareto pe de o parte, și de Marx, pe de altă parte — constituie o altă parte de substanță a lucrării de care ne ocupăm, oferind autorilor un nou prilej de a demonstra că sociologia nu poate constitui o sferă autonomă a sistemului social, ci este, prin excelență, un domeniu de dezbatere și intervenție critică, profund ancorat în realitatea contemporană. Prezentarea în acest sens a implicațiilor politice ale sociologiei „establishment"-ului și ale semnificațiilor ideologice ale modelelor sistemice (Homans, Buckley), „logice" (P. Naville, Boudon) sau „critice" (Dahlström, Elster, Crozier) aruncă o nouă lumină asupra modului cum se exprimă actual compromisul ideologic al unei sociologii raționalizatoare cu realitatea capitalistă irațională. Între visul raționalității și realitatea ordinii capitaliste există o contradicție insolubilă, motiv pentru care noile reconstrucții ale paradigmei sociologice vor inversa sensul „crizei", pornind nu de la diagnosticarea societății, ci a modalităților ei de cunoaștere. În consecință, „criza" societății devine o „criză" a cunoașterii sociale. Abordînd tema raționalității nu atît ca scop ideologic mărturisit al sociologiei radicale și al variantelor sociologiei „interpretative", cît ca izvor al contradicțiilor lor fundamentale, lucrarea atinge implicit problema relației raționalitate-responsabilitate. Sublinierea ideii conform căreia nu poate exista decalaj între cunoașterea științifică și acțiunea politică este complementară cu relevarea influenței pe care teoria sociologică — în calitatea ei de „instrument de cunoaștere" și „formulă ideologică" — o poate exercita asupra sistemului social. În planul acțiunii practice, un asemenea destin istoric este specific concepției științifice a materialismului istoric, care n-a fost preocupată de ordinea socială modernă decît în măsura în care contradicțiile insolubile ale acestei ordini au creat premisele răsturnării ei pe cale revoluționară.

Implicînd, în esența ei, o dezbatere fundamentală asupra viabilității și evoluției istorice a sociologiei burgheze contemporane, lucrarea semnată de cei doi autori evidențiază „creșterea influenței marxismului în sociologia contemporană", „faptul că problemele sociale globale ale societăților contemporane s-au dovedit a fi din ce în ce mai mult *probleme ce pot fi identificate, formulate și, cel mai adesea, și rezolvate în termenii concepției marxiste despre societate*" (p. 10). Reprezentînd, în ansamblul ei, o modalitate teoretică, metodologică și ideologică alternativă față de proiectul marxist al cunoașterii și revoluției sociale, sociologia burgheză nu poate evita dialogul și confruntarea cu sociologia marxistă. Lucrarea semnată de I. Ungureanu și St. Costea deschide o perspectivă interesantă și fructuoasă în modul de interpretare a sociologiei burgheze contemporane, oferind un instrument metodologic și ideologic util tuturor celor preocupați sau implicați în dialogul și confruntarea de idei din lumea contemporană.

Sorin M. Rădulescu

Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, București Edit.Albatros, 1984, 520 p. (col.„Sinteze Liceum")

Cartea recentă a lui Gheorghe Vlăduțescu *Filosofia în Grecia veche* confirmă și de data aceasta virtuțile autorului ca interpret original al gîndirii filosofice universale, în cazul de față al izvoarelor principale ale cugetării europene. Într-adevăr, filosofia greacă este considerată aici din unghiul metafizicii, metafizică înțeleasă nu în sensul rău încetățenit după Hegel pentru acest cuvînt, ci în sensul nobil de filosofie primă, de filosofie ca filosofie, ca reflexie autonomă în raporturile pe care le întreține și nu poate să nu le întrețină cu științele particulare. Căci altfel Gheorghe Vlăduțescu nu scapă nici un prilej să valorifice fie și germenii dialectici pe care îi descoperă atunci cînd purcede la disecarea și reconstrucția sistemelor filosofice ale vechilor greci. Operație încununată de succes dar și ușurată de bogăția dialectică a filosofiei grecești, care, speculînd în inima unor cunoștințe științifice alcătuite pe o matrice sui-generis, se ridică la rangul de filosofie primă, autonomă și încearcă la rîndul ei o legitimare a evenimentelor observabile empiric sau reținute de către știință, în stadiul la care ajunseseră atunci.

Așa cum arăta încă Engels, „filosofii greci din antichitate erau toți dialecticieni înnăscuți, spontani, iar Aristotel, Hegelul antichității, a și cercetat formele esențiale ale gîndirii dialectice"[1]. Dealtfel Engels îl compară în repetate rînduri pe Aristotel cu Hegel atît în *Anti-Dühring*, cît și, mai ales, în *Dialectica naturii*. Dar însuși Hegel se referă explicit la dialectica formulată de vechii greci, cînd spune „Heraclit concepe absolutul însuși ca pe acest proces, ca dialectică. Dialectica este : α) dialectică exterioară, raționare la întîmplare, nu sufletul lucrului dizolvîndu-se el însuși ; β) dialectică imanentă a obiectului, căzînd însă în modul de considerare al subiectului ; γ) obiectivitatea lui Heraclit, adică dialectica înțeleasă chiar ca principiu. Acesta este progresul necesar, și este cel pe care l-a realizat Heraclit. Ființa este Unul, ceea ce e prim ; al doilea este devenirea ; la această determinație a înaintat Heraclit. Aceasta (devenirea—n.ns.) este primul concret, absolutul, ca unul ce conține în el unitatea contrariilor"[2].

Revenind la cartea lui Gheorghe Vlăduțescu vom releva că filosofii greci, anume presocraticii la care ne vom opri în recenzia noastră, sînt prezentați de autor nu într-o ascensiune dialectică liniară, necontenit progresivă, ci cu, să zicem așa, „restanțele lor dialectice" în care predecesorii își depășesc urmașii, iar aceștia lărgesc orizontul filosofic al celor dintîi, preluînd cuceririle deja făcute.

Pusă de la început sub semnul umanismului (omul este cel ce cercetează, compară și examinează vizibilul — anathrôn hà ópope)[3], cartea lui Gheorghe Vlăduțescu, debutează cu un capitol introductiv intitulat „De la Homer la Thales", mărturie nedisimulată a unei aplicații a autorului pentru conceptul de *proto-filosofie*, concept pentru care a dovedit o adevărată vocație (ne referim la lucrarea sa *Introducere în istoria filosofiei orientale*). Bun cunoscător al literaturii eline, autorul încearcă să fixeze cărui teritoriu aparține tema dominantă a cărții sale : ideea *principiu*. El păstrează însă dreapta măsură între niște nume pe care veacul tinde să le amestece : „Trăitori în secolul al VI-lea, deci în aceeași vreme cu Thales ori cu Pythagoras, cu Anaximandros sau cu Xenofan, Epimenides, Pherekydes, orficii din epocă sînt numai cronologic contemporanii acelora. Altfel, din perspectiva istoriei gîndirii, deci într-un secol care începe să fie al filosofiei, ei continuă să aparțină protofilosofiei" (p. 18).

Prima parte a cărții intitulată „Perioada veche" cuprinde pe *milesieni*, pe *Pythagoras* și școlile sale, pe *Heraclit* din Efes, pe *Parmenide* și pe eleați, pe *Empedocle* din Agrigent și pe *Anaxagora*.

Ea se deschide cu niște preliminarii în care se face o periodizare a filosofiei grecești, periodizare care dă și structura cărții, anume : perioada veche „predominant cosmologică", perioada clasică (sec. V—IV î.e.n.) care „a părut antropologică" și în fine perioadele elenistică (sec. IV—I î.e.n.) și cea romană (sec. I—V e.n.) „intens eticizante".

Încă de aici se fixează tema dominantă în funcție de care Gheorghe Vlăduțescu își va alcătui reconstrucția și interpretarea pe care o va da istoriei filosofiei vechi, adică ideea de *principiu*. De asemenea, se fixează rolul acestui concept în cursul interpretării sale, adică legitimarea ființei ca ființă. Cu cuvintele lui Aristotel, principiul este „*primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut*" (p. 19). Căci, în interpretarea autorului, principiul aparține planului metafizic prin care se explică, se dă socoteală de natura și înfățișarea celor existente în planul fizic. De aceea, analiza sa va căuta tot timpul o punte de legătură între planul metafizic și planul fizic, inițial separate, căci așa cum am mai spus metafizica este luată de autor în sensul aristotelic al cuvîntului, de *metà tà physica*. Pe de altă parte, ideea de principiu este pentru Gheorghe Vlăduțescu primul din conceptele metafizice, cel care dă valabilitate, coerență logică și în ultimă instanță adevăr unei construcții metafizice. Deci „tema principiului" se referă o dată la întemeierea metafizicii, altă dată la legitimarea existențelor. Cu cuvintele sale, „tema principiului exprimă" : 1) „angajarea metafizică a minții noastre" ; 2) deschiderea către ceea ce întemeiază lucrurile și, în urmare, le asigură, deopotrivă identitatea și diferența" (p. 19).

În capitolul dedicat milesienilor aflăm că filosof nu înseamnă numai iubitor de înțelepciune ca la Pythagoras, pentru care înțelepciunea era un atribut divin, sau „bărbat iubitor de înțelepciune" ca la Heraclit, care ne previne că nu mulțimea cunoștințelor, obligatorie totuși, „te învață să ai minte", ci ar mai indica pe cel care a „străbătut ținuturi întinse numai pentru a le cunoaște", pe cel „mereu dornic de a învăța" (*os filosoféon*). Filosofia înseamnă, după interpretarea lui Gheorghe Vlăduțescu, tocmai principiul și legătura sa cu existenții. Iată și textul : „iubirea de înțelepciune înseamnă să ai capacitatea de a cunoaște ceea ce cîrmuiește toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)" (p. 22).

Thales, primul dintre înțelepții greci care a rămas în istoria filosofiei a reușit acest lucru făcînd din apă tocmai un principiu al lumii și al lucrurilor și astfel și-a meritat numele

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 21.

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1963, vol. 1, p. 260.

[3] Platon, *Cratylos*, 399 c.

de filosof. Nume care primează asupra cunoștințelor sale enciclopedice în aproape toate domeniile științei grecești. Astronom, geometru, inginer priceput, bun consilier politic, moralist sever, Thales se va fi interesat de tîlcul lucrurilor, iar întîmplările vieții sale păstrate de doxografii greci constituie o luminare și o des-văluire (a-letheia) a însuși tîlcului filosofiei.

În continuare, după două capitole închinate lui *Anaximene* și *Anaximandru*, urmate de altele două pentru *Pythagora* și școala sa și *Heraclit* din Efes, peste care trecem, Gh. Vlăduțescu poposește în Elea, pe pămînturile filosofiei Ființei, întemeiate de *Parmenide*.

Deși întemeiată de Parmenide, în școala eleată s-ar putea să pășim mai întîi prin *Xenofan din Colofon* care „este foarte aproape", zice Gheorghe Vlăduțescu, de principiile școlii eleate „prin motivul Unu-lui" (p. 77). Xenofan face parte din „preistoria" școlii eleate, „căci istoria este deschisă de Parmenide din Elea" (p. 79). În legătură cu Parmenide, reținem următoarea frază sintetică: „A gîndi și a fi sînt tot una în planul gîndirii, iar nu în acela al realului" (p. 85).

În privința eleaților mai tîrzii, *Melissos din Samos* și *Zenon*, Gheorghe Vlăduțescu pune în evidență efortul lor îndreptat spre dialectizarea concepției parmenidiene, spre mijlocirea opozițiilor din sistemul maestrului eleat. Zenon prin aporiile sale este considerat un adevărat „inițiator al dialecticii".

Empedocle, arată Gheorghe Vlăduțescu, a fost o personalitate contradictorie, el socotindu-se „zeu coborît printre oameni". După Aristotel, principiile lui Empedocle ar fi fost șase *Philia* (iubirea) și *Neikos* (ura), care pun în mișcare alte patru principii corporale, (apă, aer, foc, pămînt) numite și rizòmata (rădăcini), ceea ce indică statornicia lor calitativă. La Empedocle principialitatea principiului, adică intransformabilitatea lui, se unește cu transformabilitatea ca principiu, adică cu Philia și Neikos. Dialectică sau separare nedialectică între stabilitate calitativă și mișcare? Și una și cealaltă, dar mai curînd efort spre dialectică în vederea depășirii puterilor limitate la care ajunsese abstracția filosofică în vremea sa (cf. p. 102). Astfel, spre deosebire de Parmenide, Empedocle reușește să depășească sciziunea principiu-lucru, explicînd cum inteligibilul generează fără să plătească un preț prea scump din punct de vedere metafizic.

Cu *Anaxagora din Klazomene* intrăm în anticamera atomismului. Infinite calitativ ca și lumea, dar nu indeterminate ca atomii democritici, homoiomeriile lui Anaxagora se bazează, în principiu, pe o dialectică a calității și cantității, o dialectică „retezată" însă de „infinitatea rea" (Hegel) în care ele cad din punctul de vedere al identității calităților. Problema metafizică a purității principiului și a puterii lui legitimatoare în același timp este la Anaxagora ea însăși un fel de „amestec". Între cele două nivele, fizic și metafizic, nu există ruptură, căci lucrurile toate sînt „făcute" din „principii" ca să zicem așa: aurul sau pămîntul din homoiomerii de aur sau de pămînt (cf. p. 112—116). Cum zice Gheorghe Vlăduțescu, „metafizicul (...) stă în fizic" (p. 116). Dar cum între metafizic și fizic există întotdeauna o „discontinuitate firească", rolul mediator, de umplere a acestui hiatus îl joacă un principiu spiritual și antropomorf totodată: *Nous*-ul (cf. p. 116 și urm.). Participînd la „amestec", *Nous*-ul este un principiu nu numai autonom ci și separat (cf. p. 118), cum subliniază autorul. Astfel, Anaxagora adună în gîndirea sa elementele în care culminează adevărul filosofic: separabilitatea și, totodată, continuitatea metaficicului cu fizicul și, pe de altă parte, antropomorfismul ca suport al reconstrucțiilor filosofice ale adevărului.

Din partea a doua a cărții, dedicată perioadei clasice, îl amintim aici doar pe *Democrit*, *sofiștii* și *tragicii*, Socrate, Platon și Aristotel necesitînd o dezbatere mai amplă. Democrit, „cea dintîi minte enciclopedică la greci" (Marx), „este printre cele mai mari glorii ale epocii", apreciază Gheorghe Vlăduțescu. *Leucipp* și Democrit, ca și Empedocle, ca și Anaxagora păstrează marea teză parmenidiană a intransformabilității ființei ca ființă, a principiului ca principiu (cf. p. 188). Avem pe această filieră de la Parmenide și pînă la Democrit un progres în tratarea inteligibilului și totodată o afirmare a dialecticului, căci atomiștii „nu rămîn la justificarea ființei doar, ci încearcă să legitimeze metafizic și neființa" (p. 188). Tema neființei (vidul) marchează un progres în dialectică pentru că:

(1) atomiștii socotesc „plinul (= atomul) la fel de adevărat ca și vidul și în egală măsură cauză pentru tot ce se întîmplă în lume" (cf. p. 189). Deci vidul ar fi ceva fizic și activ (este cauză!);

(2) vidul nu este numai o entitate fizică ci și una metafizică, el stă ca nume și pentru *nimic* (medén) *(ibidem)*;

(3) în plus, ființa însăși, adică atomul, este legitimată atît fizic, întrucît este parte într-un compus, cît și metafizic, întrucît este ființă ca ființă și nu ființă ca aer, apă, foc etc. cum avem la Empedocles sau Anaxagora (p. 184—190).

Cum se știe, atomii sînt indeterminați calitativ, ei au doar formă, poziție și ordine, iar forma constituie un adevărat principiu de legătură („bridge principle", Hempel) între planul fizic și cel metafizic de legitimare; „forma, scrie autorul, deși tot fizică este inteligibilă și din perspectiva metafizicii" (p. 190). În legătură cu legitimarea metafizică a lucrurilor și naturii însăși, Gheorghe Vlăduțescu demonstrează (cf. 191—194) virtuțile dialectice ale gîndirii atomiști-

lor. El scrie : „Democrit poate să ofere o asemenea legitimare încît prin el, după despărțirea pînă la punerea în opoziție a metafizicului și fizicului de către eleați și după absorbirea într-un fel a metafizicului în fizic, săvîrșită în universul empedoclean-anaxagorean, se poate spune că se ajunge la conceptul identității, dar și deosebirii dintre cele două planuri ale rellecției și reconstrucției filosofice. Indeterminate, ilimitate (fie și relativ) și intransformabile (atomii și vidul), păstrîndu-și identitatea de sine alcătuiesc lucrurile, deci, fără să treacă în fizic, fără să se modifice, fără să-și piardă condiția, metafizicul este imanent naturii. Dar atomiștii gîndesc încă abstract, în sens hegelian, adică lucrează cu identități simple, absolutizează sau tind să absolutizeze *separațiile* și *succesiunile*" (*p.* 191—192). O altă dovadă de dialectică este raportul necesitate-întîmplare : necesitatea este ea însăși un principiu, dar cum n-are început, începutul fiind o întîmplare, rezultă că și întîmplarea — altfel o simplă ficțiune — ar putea purta demnitatea principiului. Avem aici în raportul necesitate-întîmplare multă *ambiguitate dialectică* : o dialectică „în formă negativă", cum zice autorul, sau „retezată", cum ar fi zis Lucian Blaga. La rîndul ei, mișcarea este conceptualizată metafizic prin raportare la principii (atomi și vidul). Conceptele de mișcare și de calitate oglindesc la atomiști defectele formei numai negative ale dialecticii lui (cf. p. 192—197).

Așa cum am amintit la început, reușita carte a lui Gheorghe Vlăduțescu se încheie cu două secțiuni dedicate perioadelor e l e n i s t i c ă și r o m a n ă, la care nu ne oprim din lipsă de spațiu. Nu trebuie însă să uităm că autorul a mai dat, cu ani în urmă, o frumoasă contribuție la etica lui Epicur. Dar analizele sale ridică și alte probleme de interpretare așa cum se va vedea mai jos.

★

Cu interpretările date de Gheorghe Vlăduțescu istoriei filosofiei vechi intrăm într-o problemă hermeneutică nu lipsită de gravitate. Într-adevăr, s-ar putea scrie o „poveste a istoriilor" (Gheschichte der Historien) ca și o „istorie a povestirilor" (Historie der Geschichten) filosofiei vechi, într-atît de numeroase sînt. Numeroase, ele stau, în multiplicitatea lor, una alături de alta prin individualitate, prin prisma interpretărilor, prin originalitate. Cea a lui Vlăduțescu s-ar putea subintitula „Istoria filosofiei vechi în epoca fizicii atomice". Într-adevăr, autorul adoptă în privința reprezentării raportului dintre inteligibil și sensibil o reprezentare analoagă raportului teoretic-empiric dezvoltat de școala empirismului logic și de Hempel îndeosebi. Acolo principiu, filosofie sau metafizică ar fi analoage cu teoretic, teorie de aici, iar lucrurile, sensibilul, corporalul s-ar echivala cu empiricul. Problema legitimării metafizice a lucrurilor, a lumii sensibile și observabile ar fi cam aceeași cu aceea a necesității unui *bridge principle* (principiu de legătură) între entitățile și legile teoretice pe de o parte și entitățile și regularitățile empirice pe de altă parte, în concepția lui Hempel. Asta din punctul de vedere al unei povestiri a istoriilor filosofiei vechi.

Din punctul de vedere al unei științe a acestor povestiri despre filosofii greci, să observăm că „povestea" lui Gh. Vlăduțescu îi „aristotelizează" puțin pe presocratici, trăgîndu-i ceva cam mult din „țărîna" cunoștințelor empirice care reprezintă solul pe care s-au înălțat aceștia spre filosofare. Dar poate că tocmai reliefarea acestui „*zbor de ultimă instanță*" de pe pămîntul empiriei *spre* cerul metafizicii a fost intenția sa și din acest punct de vedere cartea este o reușită. Căci altfel m o ș t e n i r e a fragmentară a presocraticilor ne înclină să-i categorisim drept niște empiriști savanți sau, cu numele lor grec, „physiologoi".

În orice caz, titularul catedrei de istoria filosofiei vechi de la Universitatea bucureșteană ne invită din nou, ca în fiecare carte a sa, la o regîndire a izvoarelor, a trecutului din care se naște ființarea noastră filosofică de azi.

Dan Tolescu

Alexandru Tănase, *Istoria culturii în capodopere*, vol. 1, București, Editura Univers, 1983, 544 p.

Orice demers de istorie a culturii și civilizației este marcat, de la bun început, de o dublă dificultate : pe de o parte, sesizarea *genezei* faptului (faptelor) de cultură, în contextul determinismului lor istoric, în dimensiunile socio-matriceale și stilistice proprii și originale, pe de altă parte, determinarea *valabilității* valorilor culturii ca valori perene, așadar, evidențierea structurilor axiologice și teleologice universale.

Conștient de necesitățile acestei duble situări, *istorice* și *axiologice*, în care succesiunea factuală a momentelor culturii interacționează dialectic cu orizontul valorilor *sub specie aeternitatis*, Alexandru Tănase ne propune, în ampla sa lucrare, o încercare temerară de a institui, din perspectivă filosofică, o paradigmă *istoriologică* a culturii și civilizației universale : „Meto-

dologic vorbind, poziția noastră în această lucrare va fi una *istoriologică* (subl. ns.)..., în sensul că ceea ce ne interesează sînt momentele de culminație, cele mai caracteristice fapte ce definesc un *stil*, un *sistem de cultură*, un *sistem de valori*, care definesc atît *unitatea spiritului uman*... cît și diferențele calitative dar... ca *determinări de esență*" (p. 9). Acest program metodologic, preluat, am spune, oarecum „testamentar" de la Nicolae Iorga, este consonant cu proiectul marelui istoric, care, cu ironia sa necruțătoare, nota, în legătură cu pretenția *totalității* invocată mai cu seamă de istoricii germani, prin acea *Weltgeschichte* de vocație „hegeliană": „Deosebirea fundamentală este între istoria care spune *tot ce știe*... și *istoriologia* care nu se oprește decît la *faptul caracteristic, expresiv* pentru a-l comenta" (subl. ns.).

În cadrul *Introducerii*, Alexandru Tănase formulează o serie de *principii metodologice fundamentale* (principiul determinismului istoric, principiul unității dintre momentul antropologic și cel sociologic al culturii, principiul progresului în cultură, principiul unității dintre tradiție și inovație ș.a. (p. 25—43) menite să circumscrie articulațiile și ramificațiile diverselor culturi, elementele de continuitate și discontinuitate, de pregnanță valorică, de autenticitate și ascensiune normativă.

Surprinde, totuși, faptul că din tabla de principii metodologice expusă de autor lipsește principiul teleologic, dimensiune constitutivă și esențială pentru definirea și exercitarea actelor de cultură. Căci, fără ansamblul *scopurilor, așteptărilor, speranțelor*, fără inserția faptelor *deziderative*, în fundamentele creației culturale, însuși procesul, atît de anevoios și exemplar al instituirii valorilor, rămîne, oarecum, suspendat. Dar să nu ne grăbim cu afirmarea acestui reproș, căci *Introducerea* la care ne referim are ca obiect, în primul rînd, doar cuprinsul *primului* volum ce tratează cultura „primitivă" și culturile „arhaice". Or, în contextul acestor culturi funcționează mai degrabă un orizont *proto-teleologic*, insuficient elaborat și exercitat, decît unul teleologic propriu-zis. Și aceasta nu pentru că în antropogeneză și sociogeneză, ființa umană, creatoare de valori culturale, nu ar fi dispus de asemenea achiziții ci, pentru că, în cadrul culturilor primitive și arhaice, subiectul uman își *transferă* potențialul său teleologic unor „forțe" ontologice, legislativ-normative și etice, considerate ca factori ce *pre-determină* și *stabilesc* ierarhia gradelor de existență, conștiință și creație culturală.

Din corpus-ul principiilor prezentate de autor *rezultă* o serie de „date" fundamentale axiocentrice, indispensabile unei întreprinderi de o asemenea anvergură informațională și extensiune interpretativă:

1. Prezența *preeminentă* a subiectului uman *legislator* în ierarhia faptelor și creațiilor de cultură;

2. Integrarea și asimilarea, într-o „unitate semnificativă" a culturii, a „polimorfismului" axiologic, prin depășirea falselor opoziții de tip „europocentrism" sau „orientalist";

3. Evidențierea caracterului *constituant* al culturii, care nu este interpretată ca un *dat*, ci, dimpotrivă, ca un proces, chiar dacă e vorba de culturile „trecutului", în fond culturi *prezente*, în plină efervescență și incantație contemporană;

4. Re-aducerea în actualitate a așa-ziselor culturi „enigmatice" sau culturi „dispărute";

5. Sublinierea insistentă a ideii că istoria culturii *(Kulturgeschichte)* nu e doar acumularea faptelor și proceselor de cultură *(Geschehen)*, stratificarea *(Schichtung)* lor arheologică, posibilă de reconstruit pentru „privirea" în stare s-o parcurgă *succesiv*, ci, cu un termen al lui Heidegger, *re-găsire (Sichwiederfinden)*, *re-culegere (Sichbesinnen)* a omului, din ceea ce el însuși a *pus*, a *instituit* în trecutul său;

6. Determinarea prin *etimologie* și *polisemantism* funcțional, în „contexte precizante", după expresia lui F. de Gonseth, a conceptelor de cultură și civilizație ca situații *nomologice* pe de o parte, pe de altă parte, ca situații *specifice, ireductibile* și, oarecum, *autonome*, refuzîndu-se unui „integrationism" culturologic global.

7. Sublinierea deosebirilor dintre „succesiunile cauzale" în geneza și evoluția culturilor și ramificațiile „condițional-implicative", întrucît nu putem spune *de fiecare dată* că „mentalitatea culturală X" este *cauza* (sau *efectul*) „mentalității culturale Y".

Vom releva ca un alt merit al cărții lui Alexandru Tănase faptul că autorul nu ignoră, nu pune în paranteză, o serie de probleme „incomode" în filosofia culturii. De pildă, dacă continuitățile între diversele *topos*-uri culturale nu înseamnă neapărat *legături, conexiuni organice*, în sensul lui Hegel (există culturi „paralele", „auxiliare" sau, chiar, „suplimentare"), iar discontinuitățile nu constituie în mod necesar *autarhii* culturale, marcate de „falii" degenerescente, ducînd pînă la „ruptura" cu alte culturi, totuși *succedente*, atunci ce se înțelege prin *continuitate* și *discontinuitate* în cultură? Apoi, dacă o cultură reprezintă un sistem de *motivații* și *finalități*, cum acționează, în planul implicațiilor și implicărilor istorice, prin mecanismele *feed-back*, „ulteriorul" asupra „anteriorului", „succesorul" asupra „antecesorului", „supramotivația" asupra motivației (motivațiilor) „inițiale"?

Iată cîteva aspecte centrale în filosofia culturii, care, atît în cap. 2 cît, mai cu seamă, în substanța însăși a lucrării, își găsesc locul, circumscrierile și delimitările necesare, cu acribie și acurateță conceptuală, cu simțul nuanțelor și al conturărilor problematice.

După trei decenii de preocupări și eforturi constante, toate gravitînd, din diverse unghiuri și puncte de vedere, în spațiul *problematicii istorice și filosofice a culturii*, Alexandru Tănase face încă o dată dovada unor reale disponibilități dialectice interpretative, a unui îndrăzneț efort exegetic, cumulînd *date, situații, reprezentări, mentalități, proiecții culturale*, susținute de un orizont bibliografic marcat de erudiție și receptivitate intelectuală.

Viorel Chirilă

Aurel Petrescu, *Eminescu — Metamorfozele creației*, București, Editura Albatros, 1985, 355 p.

Studiile eminesciene din ultima perioadă sînt tot mai mult preocupate de *filosofia* imanentă operei poetului, în timp ce metafizica (luăm sensul originar al vocabulei) consubstanțială textelor teoretice — singura care ne relevă adevăratele dimensiuni ale *gînditorului* — e parcă mereu aminată (doar cu unele excepții). O demonstrează, alături de altele, și cele două cărți scrise de Aurel Petrescu : prima, *Eminescu — Originile romantismului*, tipărită în 1983 tot la editura Albatros, urmată cronologic și tematic de cea pe care o prezentăm aici.

Exegetul a făcut mai întîi fenonenologia drumului genetic al romantismului eminescian, după care încearcă, în volumul de acum, să descifreze dialectica devenirii creației—urmărind (prea ostentativ uneori) osmoza acesteia cu biografia poetului —, conturînd totodată mai pecis locul și originalitatea lui Eminescu în mișcarea romantică de pretutindeni. Cercetarea din *Eminescu — Metamorfozele creației* (un titlu nu atît de adecvat substanței opului) are, cum o spune și autorul în „Argument", un caracter interdisciplinar, în sensul că perspectiva ei este a teritoriului dintre estetică și critica/istoria literară, corelînd *esteticul* cu *estetica*, domenii autonome și inconfundabile, care comunică însă „subteran" în straturile ideatic și artistic. Altfel spus, A. Petrescu „reașază" creația eminesciană—prin raportare la *problema geniului* — în „categoria-lul funciar romantic", deducînd însă înainte de toate din ansamblul operei „geneza formelor interioare" (demers care nu trebuie deloc confundat cu cel al lui A. Guillermou, cercetătorul francez vrînd să detecteze „geneza interioară a *poeziilor*" lui Eminescu). Acest ultim proces a fost de altfel urmărit încă din primul volum, unde — avînd drept pretext personalitatea ca factor genetic—A. Petrescu a vrut să explice nu atît originile ca origini, ca punct de pornire, cît să desprindă acțiunea dialectică a acestor origini în evoluția organică a fenomenului eminescian de la „sorginți" la „finalitate". Încă de pe atunci, opera lui Eminescu se înfățișa exegetului ca un univers viu, sau, cu formularea de acum a autorului, într-o permanentă expansiune heracliteană, și asta în pofida expresiei de o „surprinzătoare fixitate eleată".

Cu o „pulsație" structurală oarecum hegeliană — nucleul discursului e dat de trei secțiuni (*Înțelesul existențial, Mijlocirea estetică* și *Finalitatea artistică*), fiecare avînd două capitole compuse din cîte trei paragrafe — cartea lui A. Petrescu e centrată, cum spuneam deja, în jurul relației dintre biografie și operă, prima avînd de cele mai multe ori rolul determinant (fiind ușor supralicitată) în decodificarea sensului ideilor întîlnite în creațiile lui Eminescu. Devenirea operei e astfel un corolar al devenirii biografiei. „Metamorfozele" celei din urmă generează procese similare și se regăsesc — sub raportul semnificației — în poezia, proza sau chiar publicistica lui Eminescu. Desigur că nimeni nu separă metafizic, ne- sau antidialectic, viața unui creator de „produsele" muncii sale. Dar a proceda la o identificare a sensului unor secvențe ale creației pornind de la episoade biografice sau de la trăsături biologice, ni se pare o cale (adică o metodă) riscată și riscantă, care, cu vreme în urmă, a dus la rezultate derizorii. Creația pare astfel să calchieze viața, complexitatea și statutu l ei axiologic fiind mult diminuate, receptorul de artă ajungînd cu greu sau deloc să înțeleagă cum literatura, bunăoară, poate fi o metaforă a vieții (contemporanul nostru Borges spune — cu tîlc și *à rebours* — că în fapt viața este o „metaforă" pentru artă). N-am vrut cu acestea decît să atragem atenția asupra unui pericol care pîndește demersul din cartea lui A. Petrescu.

După ce se face, în *Preliminarii*, o utilă retrospectivă a ideii de geniu în filosofia și literatura universală (fiind trecute în revistă și contribuțiile românești), e întreprinsă analiza genezei interioare a personalității de excepție care a fost *genial eminescian — căutarea și aflarea sinelui* —, pentru ca „proiectîndu-l" pe acesta din urmă asupra creației să poată fi desprins, fără a fi uitate conjuncția operă—viața poetului și împletirea planului real cu cel metafizic, o *Weltanschauung*, în care elementele structurale sînt rep rezentate de intuiția spațiului, a timpului și cea intelectuală, de categoriile demonismului, gîndirii mitice, fantasticului și ironiei romantice. E constant vizat raportul dintre Eminescu și Schopenhauer sau Novalis, sînt avansate ipoteze privind apropierea ce s-ar putea face între poet și filosofia lu i Eduard Hartmann. Mai toate paginile ărții lui A. Petrescu sînt pline de referințe bibliografice, în original sau în traducere, majoritatea rovenind din sfera culturii germane (filosofie și estetică). Sînt utilizate surse documentare de

o certă autoritate : Göethe, Kant, Schelling, Hegel, Fr. Schlegel, R. Huch, R. Caillois, T. Todorov, iar dintre români : Blaga, M. Eliade, Călinescu, Vianu. Numai că armătura teoretică a comentariului prevalează uneori asupra exegezei ca atare a textului eminescian, un lector mai puțin atent receptînd oarecum greu incursiunile lungi și dense în metafizica și estetica altor culturi (ceea ce face dificil de urmărit analiza ideatică a textului eminescian). Acest „fetișism bibliografic", dacă ne putem exprima astfel, are, de ce să nu recunoaștem, o acțiune de distorsiune a adevăratului sens al ideilor eminesciene. Recursul masiv la un fel de „corespondențe filosofice, poate pune în valoare forța și diversitatea acestor idei, dar le poate totodată și estompa. Există bineînțeles o soluție optimă și eficientă mai anevoie de găsit însă atunci cînd comentatorul este, cum ar zice Barthes, „îndrăgostit" de discursul lui. Ar fi greșit să se înțeleagă că nu recunoaștem exegezei lui A. Petrescu adecvarea la obiectul de cercetat, cît și pertinența concluziilor desprinse. Examenul său critic e întemeiat și subtil în strategia aplicată, autorul avînd meritul, cum subliniam și cu alt prilej, de a judeca creația eminesciană prin raportare în primul rînd la filosofie. Apropierea de opera poetului nostru național și universal dinspre metafizică este, orice s-ar spune, calea regală de acces la noumenul acesteia.

Delimitat în ceea ce are specific, propriu, viziunea eminesciană îi apare exegetului ca fiind una de sorginte romantică, dar avînd — teoretic — și atributul întoarcerii poetului către latinitatea clasică (v.articolul *Fîntîna Blanduziei*, 4 dec. 1888). Elemente precum *natura, devenirea, unitatea, infinitul, timpul și spațiu* converg spre o singură categorie : *Universul*, în timp ce altele formează cupluri : *creație și geniu, lume și istorie, viață și moarte*. Gradul confruntărilor (dramatice) din această originală Weltanschauung eminesciană este axa *ideal-real*. Intenția lui A. Petrescu este de a dezvălui unele dintre fundamentele filosofiei lui Eminescu, dar operația aceasta trebuia inevitabil conexată cu sinteza textelor teoretice, unde *gînditorul* ne apare în mărimea sa „naturală" (este adevărat că aici eseistul leagă concepția eminesciană preponderent de factori estetici).

Despre „afinitățile (s)elective", despre atitudinea pro- sau anti- în raport cu gîndirea filosofului din Danzig, s-au spus — începînd cu studiul din 1966 al lui Liviu Rusu — foarte multe, dar comparația nu a încetat nici azi să incite critica literară și filosofică. Pozițiile au fost nu o dată contradictorii (lucru valabil și pentru *critica germană*, mai îndreptățită cred decît a noastră să ne redea cu mai multă fidelitate, adică autenticitate, influența autorului *Lumii ca voință și reprezentare* asupra lui Eminescu — v. antologia de texte *Eminescu în critica germană*, Edit. Junimea 1985). Considerăm că în ceea ce privește pesimismul eminescian se trece de multe ori cu ușurință peste o distincție esențială : nu putem pune semnul identității între atitudinea decantată din creația poetică (pesimism poetic) și aceea caracteristică operei social-politice și economice (pesimism social). Primul e preponderent metafizic și exprimă reacția atitudinală a unei sensibilități artistice în fața lumii, a existenței, a rostului omului în cadrul acesteia, pe cînd celălalt ține de atitudinea practic-politică a gazetarului, de *filosofia practică* a acestuia (sensul sintagmei subliniate nu este același cu cel din exegeza călinesciană). Demersul lui A. Petrescu ține seama, chiar dacă nu totdeauna, de distincția sesizată aici de noi. Pesimismul eminescian a fost generat, observă autorul, de *experiențele de viață* ale poetului (care s-au transformat în *experiență interioară*), ideea că Eminescu ar fi avut inițial un imaculat fond optimist fiind desigur eronată (o demonstrează clar, spune A. Petrescu, poezia de tinerețe). Dar Eminescu se dovedește a fi, cum s-a mai afirmat pînă acum, și un ideolog la polul opus pesimismului schopenhauerian. Întoarcerea spre trecut era un nobil îndemn „de a reface unitatea personalității unui neam pe care vitregiile istorice au zdruncinat-o. Dacismul eminescian începe a fi mit, ca să devină patetism și contemporaneitate". Eminescu a simțit că între metafizica lui Schopenhauer și idealul său poetic ce-l îndeamnă la *faptă* și *act* sînt mari deosebiri. Exegetul arată cum Eminescu va trece de la „marea renunțare" la viață, la o altă direcție existențială pentru geniul romantic : cea care transpare prin valoarea *actului* și *activismului*. E făcută astfel apropierea cu filosofia lui Ed. Hartmann, care conjugă pesimismul metafizic cu ideea de activitate și progres. Contactul poetului cu gîndirea acestui autor explică, crede A. Petrescu, orientarea spre acțiune caracteristică întregii gazetării, unde întîlnim și mijloacele cu care vrea să convingă în dezbaterea ideilor social-politice și economice.

Elemente lămuritoare și, parțial, inedite aduc paginile care abordează raportul dintre Eminescu și Novalis, începînd cu așa-numita „romantizare a eului" (întîlnită la autorul *Luceafărului* chiar și atunci cînd s-a produs o anumită „dezorganizare a ideilor") și terminînd cu extrem de cunoscuta „romantizare a lumii" (poezia *La Steaua* dîndu-ne înțelesul proiecției în mit, pe care această romantizare o produce în creația eminesciană). Ca și autorul lui *Heinrich von Ofterdingen*, Eminescu a anticipat o poziție modernă în filosofie : planul divinității nu mai are o situare transcendentală, umanizarea divinului fiind în fapt un reflex tocmai al acestei romantizări a lumii, înțeleasă ca o potențare a ei, ca propulsare spre un model de vis, ca o condiție necesară dorului de absolut. Ea, romantizarea lumii, presupune un gest mitic și racordare la ritmurile cosmice, altfel spus, cu expresia lui Novalis însuși, a da „comunului un sens mai înalt, obișnuitului o privire tainică, cunoscutului demnitatea necunoscutului, finitului o aparență infinită".

O discuție aparte ar merita, cred, analiza făcută de exeget intuiției spațiului și timpului, unde se fructifică, alături de aspecte ale filosofiei kantiene, idei ce provin din gîndirea lui H. Bergson. Era aici un bun prilej pentru autor de a surprinde oricît de sumar sensul pe care-l au categoriile de spațiu și timp în metafizica eminesciană. Interesante și fertile pentru meditația critică sînt și paginile care tratează diferențierea demonism-titanism-satanism (care „corectează" unele opinii ale criticii de pînă acum, descifrînd treptele devenirii întru demonism ale operei eminesciene), sensurile atribuite de Eminescu gîndirii mitice (mitul nu este, la poet, un simbol, ci un *mod de gîndire plin de semnificații*; *facultatea mitopoetică pătrunde și sintetizează originarul* și conștiința lui, ajungînd la paradisul primordial; împreună cu marile mituri ale umanității există și o viziune a mitologiei românești), precum și cele în care fantasticul e conceput ca o aventură a spiritului (Eminescu utilizînd se pare întreaga gamă categorială a fantasticului) sau acelea consacrate *finalității artistice*, unde meditația eseistului e exersată în marginile elementelor care *dau logica internă* lumii artistice eminesciene.

Cartea lui Aurel Petrescu rămîne ca un demers serios documentat și original prin concluzii, un studiu care pledează pentru refacerea organică a fenomenului eminescian prin conjuncția și continuitatea căilor urmate pînă acum de ceea ce s-ar putea numi *Eminescuforschung*.

Ion Dur

Immanuel Kant, *Logica generală*. Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, București, Editura științifică și Enciclopedică, 1985, 226 p.

Reputata serie *Clasicii filosofiei universale* a Editurii științifice și enciclopedice s-a îmbogățit cu un nou op kantian, *Logica generală*, în tălmăcirea lui Alexandru Surdu, căruia îi aparține și transpunerea românească a *Criticii facultății de judecare teleologice* (v. Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981). *Logica generală* reprezintă prelucrarea rezumativă, realizată de universitarul Gottlob Benjamin Jäsche în 1799—1800, a adnotărilor lui Kant la lucrarea lui Georg Friedrich Meier, *Auszug der Vernunftlehre*, după care filosoful de la Königsberg a predat fogica începînd din 1765 (*Studiu introductiv*, p. 11—16).

Avînd destinația de manual, cartea cuprinde o *Introducere*, care are ca temă principală *perfecțiunea logică a cunoașterii*, alături de considerații metalogice, metafilosofice, istorice și pedagogice, *Teoria generală a elementelor* împărțită clasic în trei capitole vizînd noțiunile, judecățile și raționamentele și *Metodologia generală*, care tratează în special definiția și diviziunea.

„Logica generală" este concepută ca știință a regulilor necesare, *a priori*, ale gîndirii, știința formei pure a gîndirii. Făcînd abstracție de *materia* gîndirii, de orice obiect determinat al cunoașterii, logica generală, „garantează posibilitatea oricărei aplicări a intelectului și a rațiunii" constituind „condițiile în care intelectul poate și trebuie să fie în concordanță cu el însuși" (p. 66, Se deosebește de *estetică* (*critica gustului*) deoarece este o *critică a cunoașterii* (*Kritik der Erkenntnis*), de *logica transcendentală* („în care obiectul însuși este reprezentat ca un obiect al intelectului pur", p. 68) și de *metafizică* (cunoșterea de sine a intelectului în raport cu *materia* sa).

Legătura dintre logică și cunoaștere atrage după sine problema clasificării cnoștințelor și a perfecțiunii cunoașterii. Cunoștințele sînt fie *intuiții*, care își au sursa în *sensibilitate*, fie *noțiuni*, care provin din *intelect*. Corespunzător, perfecțiunea cunoașterii este fie *estetică* fie *logică*, ambele diferențiindu-se după cele patru criterii kantiene, puse în joc și în legătură cu clasificarea judecăților și a *raționamentului intelectului*: cantitatea, calitatea, relația și modalitatea. Intuiția este *reprezentarea singulară* a obiectului cunoașterii; noțiunea este o *reprezentare generală*, „a ceea ce este comun mai multor obiecte, deci o reprezentare care *poate fi conținută în obiecte diferite*" (p. 143). Logica generală nu are a se ocupa de modul cum se nasc reprezentările, ci numai de concordanța acestora cu „forma logică", de „regulile gîndirii în cadrul noțiunilor, judecăților și raționamentelor prin care se desfășoară întreaga gîndire" (p. 87). Judecata este „reprezentarea unității conștiinței diferitelor reprezentări, sau reprezentarea relației dintre reprezentările care constituie o noțiune" (p. 153). Prin această definiție, judecata dobîndește anterioritate logică față de noțiune, la fel ca și în *Critica rațiunii pure* (v. *Studiul introductiv*, p. 35). Raționamentul este „deducerea unei judecăți dintr-o alta" (p. 166). Raționamentele sînt nemijlocite (*raționamente ale intelectului*: subalternarea, opoziția contradictorie, contrară și subcontrară, conversiunea și contrapoziția) și mijlocite (*raționamente ale rațiunii*, silogismele, sau ale *facultății de judecare*, inducția și analogia). O categorie deosebită de raționamente mijlocite sînt cele ipotetice și disjunctive. Definiția este „o noțiune suficient de distinctă și precisă" (p. 189), iar „Determinarea unei noțiuni cu privire la toate posibilitățile pe care le conține întrucît acestea se opun reciproc, adică diferă una de cealaltă, se numește diviziunea logică a noțiunii" (p. 195—197).

În conținutul lucrării se pot distinge trei componente : un fundal logic clasic, schițarea unor elemente de logică neclasică, teme filosofice criticiste în cadrul cărora se pot identifica și germeni ai ideilor hegeliene, precum și „punctul de plecare teoretic al uneia dintre cele mai importante orientări din fundamentele matematicilor, al intuiționismului și, respectiv, al filsofiei neointuiționiste" (*Studiu introductiv*, p. 58). În legătură cu elementele de logică netradițională, atrage atenția problema specificității judecăților și raționamentelor ipotetice și disjunctive față de judecățile și, respectiv, raționamentele categorice. Alexandru Surdu (p. 36—38) împărtășește punctul de vedere după care, în pofida distincției operate de Kant, este vorba de interpretarea inferențială a judecăților și raționamentelor ipotetice și disjunctive și nu de raportarea valorii întregului la valoarea componentelor. Nu apare, deci, diferența dintre logica termenilor (aristotelică) și cea propozițională (mai precis, dintre logica tradițională și teoria funcțiilor de adevăr). Menționăm și prezența unor formulări ce par a contura distincția dintre nivelul *discursului teoretic* și cel al *discursului practic* : „Prin imperativ în genere se înțelege orice propoziție care exprimă o acțiune liberă posibilă, prin care ar trebui să fie realizat un anumit scop" (p. 141) : „Se numesc *teoretice* propozițiile care se raportează la obiect și determină ceea ce îi aparține sau nu ; *practice* sînt, dimpotrivă, acelea care exprimă acțiunea prin care este posibil un obiect, ca fiind o condiție necesară a acestuia" (p. 162—163).

Alexandru Surdu (p. 57) apreciază *Logica generală* ca „un punct de reper esențial pentru interpretarea criticismului kantian". Asemănarea de structură între Logica generală și fiecare din Critici, specificarea momentelor *logic*, *estetic* și *practic* ale perfecțiunii cunoașterii, tripletul *intelect — rațiune — facultate de judecare*, considerațiile asupra perechilor de concepte *analitic — sintetic* și *a priori — a posteriori*, esențiale în argumentarea din *Critica rațiunii pure*, clasificarea tetradică amintită mai sus, îndreptățesc opinia traducătorului. Mai mult, Alexandru Surdu semnalează problema centrală a *Criticii rațiunii pure*, exprimată concis în formulările „putem stabili pînă unde poate să meargă rațiunea *a priori* corect" (referitor la „cunoștințele filosofice ale rațiunii") și „ce poate să cunoască în genere omul ca om?"(p. 94).

În amplul și documentatul *Studiu introductiv*, comparînd *Logica generală* cu lucrarea lui G. Fr. Meier și cu *Critica rațiunii pure*, Alexandru Surdu încearcă, în principal, să clarifice două chestiuni : măsura în care Logica generală kantiană reprezintă o înnoire în raport cu logica clasic-tradițională (relativ la binecunoscuta apreciere a lui Kant despre istoria logicii) și dacă, în cadrul operei kantiene, este vorba de două logici, una generală, analitică, și una transcendentală, sintetică. Cercetarea pune în evidență faptul că, deși în liniamente logic tradiționale, „*Logica generală* a lui Kant conține numeroase probleme originale, care prefigurează și, în parte, au predeterminat transformările ulterioare ale logicii (în sens dialectic și în sens simbolic)" (p. 43). Pe de altă parte, aspectul *general* „în care se ține cont numai de forma gîndirii" și cel *transcendental* „în care se pune și problema conținutului și respectiv a originii sale" (p. 57) țin de o logică unică.

Prin grija Editurii științifice și enciclopedice și travaliul competent al lui Alexandru Surdu, cititorul român dispune, prin *Logica generală*, de o nouă cale de acces spre universul ideilor kantiene.

Dumitru Gheorghiu

M. G. Lazar, *Etika nauki. Filosofsko-sotiologhiceskie aspecti sootnoșeniia nauki i morali*. Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1985, 126 p.

În contextul revoluției științifice și tehnice contemporane, problemele științei au focalizat preocupările a numeroși cercetători sovietici. În cele ce urmează ne referim la lucrarea *Etica științei. Aspecte filosofico-sociologice ale corelației științei și moralei*, aparținînd autorului sovietic M. G. Lazar. Este vorba de o minuțioasă monografie în care variatele legături și implicații dintre cele două domenii sînt amplu studiate.

Ca ramură a teoriei științei, etica științei, așa cum este cercetată de autor, urmează să dezvăluie esența eticii omului de știință, a moralei profesionale a cercetătorului, atît în diversele etape ale cercetării, cît și în diversele forme ale comunicării în știință în cadrul colectivului și al comunității științifice.

Capitolul întîi al lucrării — *Știința în sistemul relațiilor sociale* — este o abordare a științei pe care am numi-o ontologică. Fiind formă a cunoașterii realității de către omenire, știința se naște și există numai în societate și are rostul evident de a satisface trebuințe ale societății. Mai mult, capacitățile de gîndire ale oamenilor valorificate în știință, mijloacele lingvistice, material-tehnice folosite de către aceasta, ca și direcțiile, problemele și țelurile științei sînt inseparabile de societate.

După ce operează în prealabil cîteva judicioase distincții între știință și activitate științifică, știință și cunoaștere științifică etc., M.G. Lazar relevă și examinează, în diacronia lor, funcțiile de cunoaștere și social-practică ale științei, ca și impactul acesteia în creștere asupra

societății de-a lungul timpului. Instituirea istorică a științei ca aspect al producției spirituale corespunzător dezvoltării societății este urmărită potrivit unei periodizări ale cărei criterii, credem, rămîn deschise (I etapă antichitate — sec. 16 ; a II-a etapă — sec. 16 — sec. 18 ; a III-a etapă sec. 18—1950 ; a IV-a etapă după 1950). Referitor la raporturile ei cu societatea, se arată că schimbările revoluționare din știința contemporană accentuează acțiunea acesteia asupra vieții sociale la scară globală, dar și dezvoltarea ei în condițiile luptei dintre cele două sisteme social-politice, subliniindu-se faptul că noua orînduire creează baza cea mai adecvată pentru dezvoltarea științei.

Trecînd la tema propriu-zisă a lucrării, autorul cercetează strînsa interacțiune a științei cu morala. Analiza autorului privind subiectul cunoașterii științifice și diviziunea muncii în știință conturează și mai mult interferența celor două domenii. Specificul muncii științifice reclamă anumite trăsături care să particularizeze subiectul științei. Astfel, munca științifică, muncă general-universală, este îndreptată spre producerea unui produs nou, unic, nestandard, neserial, este problematizantă prin rezultatul ei, dînd naștere unui produs care, citeodată, din punct de vedere practic apare ca „nefolositoare" într-o etapă dată a dezvoltării societății (evidența utilității fiind întrucîtva mai mare în științele tehnice și mai mică în științele fundamentale ale naturii și în cele umane). Fiind în funcție de nivelul de dezvoltare a forțelor de producție, de nivelul conștiinței oamenilor de știință, rezultatele științei, observă autorul, pot fi corect valorizate numai în lumina dezvoltării viitoare a științei, tehnicii și a întregii producții sociale.

Subiectul științei, după M.G. Lazar, solicită o abordare complexă, atît ca grup (colectiv, laborator, secție, institut) cît și ca individ. Diviziunea muncii în știință, decurgînd din particularitățile și legitățile dezvoltării științei ca sistem de relații, poate fi reprezentată potrivit următoarelor criterii : (a) după conținutul cunoașterii (după indiciul disciplinei-obiect) în științe despre natură (științe ale naturii, tehnice) și științe despre societate și om (științe social-umane), la care se adaugă o dublă tendință, de diferențiere și de integrare a științelor ; b) după înclinațiile personale, după capacitatea solicitată de cunoaștere : caracter teoretic, experimentator, analitic, sintetic etc. ; c) după folosirea funcțională, corespunzătoare rolului, a oamenilor în instituțiile concrete (organizator, executor, informator, programator, creator de idei, conducător sau subordonat etc,. complex ierarhic în care pot apare situații conflictuale între rolul administratorului și al cercetătorului) ; d) după existența producției de noi idei : cunoștințe, informații și reproducerea cunoașterii și subiectului cunoașterii. Caracterul cu totul deosebit al creației științifice, al procesului cercetării, al diviziunii muncii și al rolurilor în știința contemporană, observă autorul, le fac prea puțin susceptibile la reglementări formal-administrative sau juridice, ceea ce, ca o consecință, sporește imens importanța regulatorului moral (p. 20—21). Studiul sistemului științei în raporturile ei cu societatea cuprinzînd ansamblul relațiilor de cunoaștere, profesionale și organizaționale impune, după autor, o abordare interdisciplinară. Transformarea contemporană a științei în forță nemijlocită de producție face să crească dependența relațiilor sociale din sfera științei de baza economică și de caracterul orînduirii sociale.

Capitolul al doilea — *Morala ca mod de însușire a lumii* — este o analiză specializată a conceptelor de *moralitate*, *morală* și *etică*, o sinteză a accepțiilor acestora în literatura etică sovietică recentă. Definirea noțiunilor de comportament moral, relații morale, acțiune morală și conștiință morală, noțiuni a căror realitate ontică structurează laturile activ-practică și ideal-spirituală ale moralei constituie o primă aproximare, am spune noi, a conținutului noțiunii de morală. Dusă mai departe, analiza va concretiza structura moralei, formată din acțiuni, fapte, obiceiuri, relații morale, convingeri, motive, calități psihologice și personale ale oamenilor, caracteristici valorice, judecăți, gîndire morală, limbaj moral.

Alegerea morală și situația morală, raportul dintre morala socială și morala profesională sînt probleme a căror dezbatere conduc pe autor la conturarea conceptului de etică a științei. Etica științei, arată M.G.Lazar, reprezintă în sine o cercetare filosofică și sociologică a raporturilor reciproce dintre știință și morală (p.6). În acest sens, este luată în considerare atît acțiunea științei asupra moralei cît și a moralei asupra științei. Etica științei studiază normele tradiționale, relațiile actuale din știință, generalizează tendințele dezvoltării interrelațiilor știință-morală în viitor.

Capitolul al III-lea — *Știință și morală. Formele relațiilor lor reciproce* — prezintă un amplu expozeu al interferențelor dintre cele două domenii. Este explicitat cu argumente teoretice relevante caracterul științific al cunoașterii în cadrul eticii marxiste, bazată pe filosofia materialist-dialectică și istorică, arătîndu-se, totodată, limitele eticii premarxiste care caută izvorul moralei în natura omului. Progresul cercetării științifice în științele despre om, adîncirea cunoașterii au determinat repunerea în discuție a statutului eticii marxiste în ample dezbateri menționate de autor. Rezolvarea marxistă a raportului dintre știință și morală are în vedere cuprinderea în morală a elementelor științifice sub forma conștiinei etice, a concepției etice despre lume, a sensului vieții. Un alt aspect al raportului amintit privește aplicarea adevărului în morală. Critica neopozitivismului, deși în general corectă, nu lasă loc niciunei nuanțări care să valorifice sensul pozitiv al meta-eticii nepozitiviste, atunci cînd autorul abordează adevărul din perspectiva gnoseologică, logică și pragmatică.

Abordarea cunoașterii, respectiv a cunoștințelor ca premisă a conștiinței morale individuale relevă întrepătrunderea dintre cunoașterea obișnuită și cunoașterea științifică, rolul ultimei în comportamentul individului. Formarea morală a individului, educația morală atestă acțiunea științei asupra moralei.

Cu acțiunea de sens invers, a moralei în sfera științei, se va ocupa capitolul al VI-lea. După M.G. Lazar, în etica omului de știință se distinge mai întîi relația „om de știință — obiect al muncii științifice", care exprimă corelația dintre valorile științei și valorile morale și în care probleme ca alegerea și motivația profesiei de cercetător, alegerea mijloacelor de realizare a temei dobîndesc profunde semnificații morale, alcătuind etica cercetării științifice. Al doilea tip de relații sînt acelea dintre oamenii de știință sau „om de știință — comunitate științifică", în esență, relații care exprimă specificul comunicării între oamenii de știință. Ultimul tip de relații analizat se referă la conducerea și controlul în știință. Responsabilitatea omului de știință se manifestă în toate etapele cercetării, în toate tipurile de relații. Aceasta ia forma moralei profesionale, înțeleasă ca ansamblu al normelor, ceințelor muncii științifice și comunicării în știință.

Analiza sociologică a conținutului situațiilor științifice descoperă o serie de contradicții în munca științifică, a căror rezolvare implică alegerea morală din perspectiva binelui și răului, motivația, ierarhia valorică a omului de știință, obligațiile. Motivația morală a profesiei, direcției de cercetare, a temelor, a mijloacelor și metodelor de verificare, coincidența (sau necoincidența) dintre specializare, tematica muncii de cercetare și interesele și planurile personale ale cercetătorului — sînt probleme care cad sub incidența normelor etice ale cercetării, probleme cu profunde coincidențe asupra muncii științifice și realizării de sine a cercetătorului. În acest sens, lucrarea prezintă, în esență, un tablou al vieții de cercetare, al problemelor formării tînărului om de știință, al colectivelor de cercetare.

Abordarea științei ca valoare, un alt aspect al raportului știință-morală, se referă la valorizarea rezultatelor științei din punct de vedere al criteriilor binelui și răului. Dacă știința va sluji binele sau răul — depinde nu numai de sistemul în care aceasta se dezvoltă, dar, în măsură egală, de creatorii progresului științific, de oamenii de știință. Relațiile din știință, reprezentările oamenilor de știință despre bine, rău, cinste, responsabilitate, spirit de cooperare etc. influențează procesul cunoașterii și rezultatele sale.

Capitolul al V-lea privitor la *etica comunicării în știință* reprezintă o interesantă aplicare a normelor etice la domeniile : publicațiilor, discuțiilor științifice și comunicării în colectivul științific. În legătură cu publicațiile, sînt analizate problemele morale pe care le implică situația de coautor, recenzarea, citarea, replica, toate presupunînd însușirea și respectarea normelor nescrise ale comunicării în știință. Astfel, situația de coautor pune probleme morale complexe între reprezentații unor generații diferite și între conducător și subordonat. Dacă în primul caz ajutorarea nu trebuie să însemne strivirea demnității tînărului, în al doilea caz, locul în ierarhia administrativă nu dă automat unei persoane dreptul de coautor la o lucrare cu subordonatul său.

Recenzarea, statutul de expert impun competență profesională, obiectivitate, principialitate, responsabilitate, virtuți care dau posesorului lor dreptul de a judeca o lucrare. Referitor la etica citării, aceasta nu se reduce la plagiat sau compilat, dar nici la nefireasca însușire de către conducător a rezultatelor muncii subordonaților. Regulile morale ale citării, după M.G. Lazar, sînt expresii ale culturii și condiției morale ale autorului. La rîndul lor, dezbaterea științifică și comunicarea în colectivul științific implică lupta de opinii, critica obiectivă, singurele apte să garanteze dezvoltarea cunoașterii, să confirme caracterul relativ al cunoașterii, al adevărului, al oricărei teorii. Lupta de idei, critica obiectivă privind textul nu persoana reclamă tolerarea ideilor celuilalt, acceptarea faptului că în știință au drept la existență și judecată chiar și ideile cele mai „necredibile".

Colectivele de cercetare, climatul lor sînt amplu studiate în lucrare, relevîndu-se condițiile, normele morale ale funcționării și consolidării lor spre beneficiul științei.

În loc de încheiere, lucrarea prezintă o lucidă și concomitent plină de sensibilitate analiză a raportului dintre societatea contemporană și responsabilitatea oamenilor de știință pentru soarta păcii și destinul omenirii.

Conținînd o informare largă cu constante referiri la literatura problemei, ca și un dialog viu în consens sau distanțîndu-se de diverși autori, lucrarea *Etica științei* a autorului sovietic M.G. Lazar este o contribuție reală și actuală la studiul problemei propuse.

Elena Cobianu

*** *Studien zur Logik*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, herausgegeben von György Tamás, 345 p.

După Constantin Noica „lexicul de bază" al limbajului filosofic (admițînd că filosofia *are* un limbaj) cuprinde numai 27 de vocabule (cinci aparțin lui Platon, zece Stagiritului și restul lui Kant) ; este vorba, firește, de venerabilele *categorii* (a căror definire unanim acceptată așteaptă

încă să fie întreprinsă). Un Lullus, în *Ars Magna*, aflase șase grupe conținînd fiecare cîte nouă categorii („Im System von Lullus figurierten in sechs Gruppen je neun Kategorien. Die erste Gruppe enthielt sogenannte absolute Eigenschaften = însușiri, proprietăți . . .", p. 179, din studiul lui György Tamás *Logische Analyse der philosophischen Kategorien*). Autorul, din care tocmai am extras locul privitor la cele 54 de categorii ale gînditorului medieval, afirmă posibilitatea unei „conbinatorici", care ar aduce lexicul metafizic la promițătoarea sumă de 256 de vocabule categoriale. Unele variante obținute nu vor spune, firește, mare lucru, altele vor fi goale de orice semnificație, iar folosul lor filosofic nul. Tentativa lui Tamás de a propune o nouă *Tafel der Kategorien* este, oricum, bravă. El își propune să „organizeze" categoriile luîndu-și cinci „puncte de sprijin" : Lumea (*Welt*), starea (*Zustand*), sfera (*Umfang* = întinderea), modalitatea (*Modalität*) și, în fine, relația (*Verhältnis*). Firește că această primă alegere de „centre" de atracție categorială se poate discuta. De ce *Lumea* și nu *Ființa* sau *Înglobantul* (*Umgreifende*) lui Jaspers (dacă printre categoriile „Lumii" Tamás obține printr-o „însumare disjunctivă" însuși *Universul*!) iată o întrebare nu tocmai neglijabilă. Este posibil ca autorul să privească acești termeni asemănător unui „grup axiomatic", neatins de obligația de a fi justificat. Criteriul opțiunii sale pentru cele cinci *trans-categoreme* rămîne pînă la finele lucrării oarecum himeric. Și tocmai *criteriul* importă cel mai mult într-o asemenea încercare asupra limbajului categorial. Kant îi acordase, se știe, o maximă atenție. Să ne oprim pentru o clipă asupra primei constelații de *genera generalissima*. Sub titlul *Welt* stau, în ordinea „tăriei", patru categorii, așezate de Tamás în cercuri concentrice. În centru *Materia*, apoi *Fenomenul* (Aparența = *Erscheinung*), ca să urmeze *Existentul* (*Seiendes*), inelul exterior fiind *Non-Existentul* (*Nicht-Seiendes*). Fiecare dintre noțiuni poartă o cifră : în ordinea enumerării 4, 3, 2, 1. Din jocul lor combinatoric (sprijinit în principal pe functorul *sau* = *oder* = 0, la care se adaugă *negația*) rezultă 16 „produse" categoriale, ca *Seiendes aber nicht Materie* (2 0 3) sau *Universum* (1 0 2 0 3 0 4)[*] care este suma disjunctivă amintită mai sus. Universul este, astfel, o *derivată* a celor patru elemente primare, însă o derivată de o împătrită forță, căci, dacă rezultă din adunarea lor, el le și conține totodată. G. Tamás mai ia în discuție categoria conștiinței (*das Bewusstsein*), privilegiată (ca Spirit, Idee Absolută) în multe filosofii. În funcție de includerea sau excluderea unei (unor) categorii, autorul realizează și o „tipologie" a teoriilor filosofice (el le denumește *Richtungen* = direcții). Astfel, nihilismul (gen Gorgias : nu există nimic) recunoaște numai cercul 1 (cel mai îndepărtat de „centru"), negîndu-le pe toate celelalte ; concepția lui Parmenide (pentru care numai Ființa există) ține de inelul (*das Ring*) secund ; pozitiviștii, aplecați exclusiv asupra apariției (*Erscheinung*), aparțin cercului terț filosofia existențialiștilor, sprijinită pe osatura categoriilor Ființă și Neființă (*Nicht-Sein*) poate, rezumată prin combinația 1 0 2 ; Berkeley, negator al *materiei*, prin 1 0 2 0 3 ; materialiștii vulgari prin 1 0 4 (totul este material, ceea nu este material nu există). Punînd Conștiința în centrul inelelor se obține o nouă ierarhizare. De exemplu, marca doctrinei cartesiene este 2 0 3 (materia există *aber sie ist nicht bewusst*, p. 101). Nu voi mai insista asupra celorlalte grupări de categorii. Analiza întreprinsă de G. Tamás este, în chip vădit, plină de virtuți (nu mai puțin, desigur, de imperfecții).

Am acordat o atenție mai mare acestui studiu nu numai datorită implicațiilor filosofice ale temei abordate, ci și pentru că se constituie, am impresia, în centrul de greutate al volumului. Atacînd o temă ce se găsește evident la confluența dintre logică și filosofie, el pare „a da tonul" celorlalte contribuții, nu mai puțin demne de interesul nostru. Astfel, A. Madarasz-Zsigmond urmărește stațiile cele mai însemnate în evoluția gîndirii care a culminat cu crearea logicii deductive a lui Aristotel. Un capitol aparte al acestui studiu intitulat *Der Weg zur deduktiven Logik des Aristoteles* este dedicat rolului Academiei platonice și al lui Platon însuși *bei der Entwicklung der Logik* . . .

Ida Vas se interesează de formula hegeliană *Idee des Lebens* în studiul *Das Grundprinzip der hegelschen dialektischen Logik*.

Tot o problematică legată de logica lui Hegel atinge și Ilona Koncz, într-o analiză extrem de aplicată a teoriei judecății în scrierile filosofului german : *Die Entwicklung der hegelschen Urteilstheorie*. Printre problemele dezbătute aici este și aceea a *speculativului*, esențială pentru filosofie. Discutînd contribuția cartesiană în ale sale *Prelegeri de istoria filosofiei*, Hegel afirma la un moment dat că deabia în cugetarea fichteană apare speculativul ; acesta este prin urmare o achiziție relativ recentă. În analiza sa, Ilona Koncz aduce cîteva lămuriri interesante în privința speculativului. Partea a doua a studiului său consideră chiar „propoziția speculativă" (*der spekulative Satz*). Clarificarea acestui concept cunoaște în gîndirea hegeliană trei momente semnificative : pe primul îl aflăm în așa-numita *Jenenser Logik* (din 1804), al doilea în *Phänomenologie des Geistes* (1807), ca în sfîrșit, speculativul să-și afle înțelesul cel mai adecvat în masiva *Wissenschaft der Logik*. Hegel atacă în primul rînd *staticul* propoziției din logica tradițională. În asemenea propoziții adevărul e pus doar ca subiect, însă nu și ca mișcare (*Bewegung*). Subiectul judecății în înțelesul prehegelian, desfăcut de predicatul care indică *was es ist* (ce este), e *also bloss ein Name ohne Sinn* (numai un nume fără sens). Abia predicatul e chemat să dea sens subiectului. Acesta din urmă nu e conceput ca întrupînd în însăși esența sa *einen Widerspruch* (o contradicție). Judecata și mișcarea provocată

de contradicție au fost privite de logica tradițională în sciziune; non-dependente, de asemenea, erau considerate gîndirea *(das Denken)* și obiectualitatea *(die Gegenständlichkeit)*. Dacă în *Jenenser Logik* Hegel încă mai căuta să unească *devenirea, esența* și *conceptul*, gîndirea sa se precizează în chip rezolut în *Fenomenologia Spiritului*. „Wir sind also zum ontologischen Grund des spekulativen Satzes gelangt, der kurz folgender ist: *Das Denken: Gegenständlichkeit*, oder *Gegenstandlichkeit: Denken*, oder wie die *Vorrede* (e vorba de *Precuvîntarea Fenomenologiei...*, n.n.) noch kürzer ausdrückt: *Sein: Denken*", scrie autoarea la pagina 198. Analiza propoziției speculative continuă în același mod grijuliu la nuanțe și ar merita, natural, mai multe rînduri. Însă este bine să rămînem uneori *sur notre faim*.

Volumul *Studien zur Logik* se încheie cu studiul lui Sándor Szigetvári, *Grundlagen der inhaltslogischen Theorie des Begriffs (Bazele unei teorii a noțiunii din punctul de vedere al conținutului logic)*, o analitică aprofundată a varietăților noțiunii.

Valeriu Gherghel

* * * *Archivumi Füzetek, MTA Filozófiai Intézet, Lukács Archivum*, Budapest: III — *Lukács Receptió-Nyugat-Európában (1956—1963)*, Szerk. Tallár Ferenc, 1983, 274 p.; *IV — Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente. Zum 100 Geburtstag*, Szerk. Mesterházi Miklós és Mezei Gyorgy, 1984, 396 p.

Cu ocazia centenarului nașterii lui Georg Lukács au apărut, la Budapesta, în „Archivumi Füzetek" ale Arhivei Lukács, următoarele fascicole: „III. *Receptarea lui Lukács în Europa occidentală (1956—1963)*; IV. *Ernst Bloch și G. Lukács. Documente*".

Caietele sus-menționate, girate de Institutul de filosofie al Academiei de Științe Ungare, marchează o nouă etapă în cercetarea și valorificarea operei cunoscutului gînditor marxist, punînd în evidență participarea lui efectivă la creația teoretică și frămîntările secolului nostru și totodată modalitățile de receptare a operei sale în Europa.

Caietul III — *Receptarea lui Lukács în Europa de Apus (1956—1963)* —, însoțit de un „cuvînt înainte" și o bibliografie a editorului (Tallár Ferenc), prezintă mai întîi „receptarea lui Lukács după documente" prin texte semnificative ale cîtorva reprezentanți ai gîndirii apusene (care s-au raportat direct la opera lui Lukács: H. E. Holtusen, *Lukács și literatura modernă*, Th. W. Adorno, *Despre scrierea lui Lukács „Împotriva realismului mistifical"*; L. Kofler, *Nici „reflectare", nici abstracție. Lukács sau Adorno?*. După acestea urmează cîteva studii: H. Pross, *Lukács și categoria de particularitate*; P. Demetz, *Lukács ca teoretician al literaturii*; L. Goldmann, *L'Esthétique du jeune Lukács*; F. Fejtö, *G. Lukács entre le dogmatisme et le revisionisme*; T. Hanak, *Dispută în jurul lui Lukács*; P. Ludz, *Marxismul și literatura. O introducere critică în opera lui Lukács*; M. Watnick, *Relativism and Class Consciousness*.

În finalul volumului aflăm: *Bibliografie selectivă a receptării lui Lukács (1956—1963)*, semnificativă pentru a cunoaște acțiunea istorică a operei ilustrului filosof și estetician.

Caietul IV — *E. Bloch și G. Lukács în documente. Cu prilejul a 100 de ani de la naștere* — conține în principal corespondența dintre Bloch și Lukács: mai întîi (p. 1—124) scrisorile către Lukács din anii 1910—1917, apoi (p. 125—242) „Corespondență 1941—71" și scrisorile către Lukács ale lui E. Ritosók, E. Lederer-Seidler și M. Susman) și „*Scrisoarea studenților lui Bloch către G. Lukács*" (scrisorile amintite ca „Anhang I"); un „Apendice" II (p. 243—324) cuprinde: G. Lukács: *Moștenirea acestei epoci; La ce folosim moștenirea clasică?*; Ernst Bloch, *Nazismul fierbe în propriu-i suc*; G. Lukács, *Critica de la dreapta sau de la stînga?*; Bloch comentează „Gînduri trăite" a lui Lukács.

Volumul mai conține: *Însemnări la Corespondența Bloch-Lukács*; *Însemnări la „Anexa I" și „Anexa II"*; Lista lucrărilor lui Bloch; Lista lucrărilor lui Lukács; Biografii adnotate (aci, pe lîngă cei apropiați lui Lukács, și cîteva nume celebre: Kadály, Zoltán; Külpe, O.; Lask, E.; Lipps, Th.; Mannheim, K.; Simmel, G.; Weber, Max).

Corespondența Bloch-Lukács pune în evidență și „divergențele" dintre cei doi, divergențe care, în ultimă instanță, s-au desfășurat „pe o bază de intenții filosofice comune, parțial chiar căi comune" (p. V). Un moment în acest sens îl ilustrează Bloch, comentînd „Gelebtes Denken" (în volumul de față, p. 301): „Atunci (în 1921 — n.ns.) ne aflam împreună și am făcut tot ce era posibil. Am vorbit despre Marx, despre filosofie și economie și totul, da, totul era în ordine... A venit vorba însă de a preciza care domeniu e cel adevărat. *Aceasta* este cheia! Este cu totul de la sine înțeles! Sau, în același context (p. 303): „Și el se folosea de Lucifer al său: că asta este o mișcare *împotriva* mitului. Nici urmă însă! Nicăieri: în arta greacă nu, în cea asiatică nu, în cea africană nu, în Gotic, nu! Nu există această

opoziție : dimpotrivă, ea a fost sprijinită, biserica a folosit-o. Cam acestea erau diferențele (în timpul discuțiilor !). „Gott sei Dank", spuneam amîndoi, „că avem păreri diferite asupra a ceva, și chiar în aceeași chestiune !".

Din toată această corespondență, redăm aci *Scrisoare adresată lui Lukács de studenții lui Bloch*, datată 12 mai 1952, Leipzig, și adresată astfel : „D-lui prof. dr. Georg Lukács, Facultatea de filosofie a Universității din Budapesta : Mult stimate d-le profesor ! Membrii colocviului de estetică reuniți în acest Institut de filosofie (cel din Leipzig — n.n.) sub conducerea d-lui profesor Bloch s-au confruntat în timpul lucrărilor și al discuțiilor care au avut loc cu problemele și soluțiile date de Dv. în scrierile Dv. istorico-literare. Toate controversele au evidențiat dorința ca Dv., Georg Lukács, să binevoiți a da cercetărilor Dv. forma unei estetici, ca o operă de sine stătătoare. Aceasta ar fi pentru noi toți un mare cîștig și un ajutor important. Pentru un răspuns cît mai apropiat v-am fi sincer recunoscători" (p. 242, vol. de față). Urmează cîteva semnături și, în paralel cu acestea, cuvintele lui Bloch : „Dragă Djoury (Gyuri), mă asociez cu plăcere acestei propuneri. Al tău, Ernst". Scrisoarea are în vedere elaborările (parțiale) care au luat apoi forma „Esteticii" pe care o cunoaștem.

Al. Boboc

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„OBSERVAȚIE ȘI EXPERIMENT ÎN ȘTIINȚĂ"

(Simpozion)

La începutul lunii decembrie 1985 au avut loc în orașul Cluj-Napoca „Zilele academice clujene", manifestare științifică organizată de Academia Republicii Socialiste România — Filiala Cluj-Napoca, Academia de științe sociale și politice, Academia de științe medicale, Academia de științe agricole și silvice, Asociația oamenilor de știință — Filiala Cluj-Napoca.

În cadrul festivității de deschidere au susținut expuneri introductive mai mulți reprezentanți ai academiilor sus-menționate, expuneri alcătuind simpozionul cu tema : „Orizonturi ale cunoașterii contemporane".

Celelalte simpozioane (în număr de 14) au cuprins comunicări încadrate sub titluri generice precum : „II. Progrese în știința și tehnologia contemporană" (6 comunicări) ; „III Știința și progresul social" (9 comunicări) ; IV. „Radiobiologie și medicină nucleară" (8 comunicări) ; „Progrese în cercetarea biochimică" (18 comunicări) ; etc. Semnalăm aici comunicările cu conținut filosofic prezentate în cadrul celui de-al X-lea Simpozion, având ca temă generică : „*Observația și experimentul în știința contemporană*" : *Observația și experimentul contemporan* (Călina Mare) ; *Coordonate ale istoriei științei teoretice și experimentale în concepția lui Lucian Blaga* (Mircea Flonta) ; *Experimentul crucial* (Constantin Grecu) ; *Experiment și matematică* (Ion Rus) ; *Experiment și cibernetică* (Vasile Peteanu) ; *Rolul experimentului computerial în fizică* (Ilie Pârvu) ; *Observație și experiment în astrofizică și cosmologie* (Vasile Ureche) ; *Experiment în chimie* (Florin Felecan) ; *Experimentul în medicina clinică* (Dumitru Dumitrașcu) ; *Experimentul modelar* (Ion Irimie) ; Experimentul social (Achim Mihu) ; *Aspecte tacite ale experîmentului social* (Andrei Marga) ; *Metaforă și informație* (Alexandru Mureșan) ; *Experimente de vîrf* (Stela Ivaneș).

E.F.

EDUCAȚIA ATEISTĂ A TINERETULUI

În zilele de 6—7 decembrie 1985 a avut loc, la Turnu Măgurele, faza republicană — ediția a VI-a — a Simpozionului : *Educația revoluționară materialist-științifică a preșcolarilor, elevilor și studenților*, organizat de Ministerul Educației și Învățământului, Uniunea Sindicatelor din Învățământ, Știință și Cultură, Comitetul Central al Uniunii Tineretului Comunist, Consiliul Uniunii Asociațiilor Studenților Comuniști din România, Consiliul Național al Organizației Pionierilor, Academia de Științe Sociale și Politice, cu sprijinul Inspectoratului școlar și al Casei personalului didactic din județul Teleorman.

Reunind o largă participare a cadrelor didactice din învățământul de toate gradele, precum și a unor elevi și studenți remarcați în fazele județene anterioare, simpozionul a prilejuit dezbaterea, în ședințe plenare și pe secțiuni, a unei problematici de largă deschidere spre procesul educației materialist-științifice a tineretului.

I.C.

NOTĂ

În zilele de 7—11 octombrie 1985 și-a desfășurat lucrările, la Budapesta (R. P. Ungară), a XVIII-a sesiune de lucru a *Consfătuirii redacțiilor revistelor de filosofie și sociologie din țări socialiste*.

Inclusă în programul de colaborare științifică multilaterală a academiilor și instituțiilor științifice de resort, Consfătuirea dezbate periodic probleme vizînd mai buna cunoaștere reciprocă a realizărilor din domeniile filosofiei și sociologiei, îmbunătățirea colaborării între publicațiile de specialitate, schimbul de experiență între redacții etc.

Potrivit practicii de desfășurare a sesiunilor de lucru, referatul principal, în jurul căruia se grupează intervențiile și dezbaterile participanților, a fost prezentat de redacția organizatoare a întîlnirii, respectiv de colegii de la revista maghiară de filosofie („Magyar Filozófiai Szemle"). Elaborat de acad. Ferenc Tőkey, referatul cu tema „Locul societății socialiste din punct de vedere istorico-filosofic" a prilejuit un interesant schimb de opinii cu privire la diferitele forme ale proprietății în societatea socialistă, la dialectica raporturilor dintre proprietate și putere de-a lungul diferitelor orînduiri, la problema contradicțiilor în socialism, la specificul conținutului și formei lor de manifestare etc.

S-au dezbătut, de asemenea, propuneri privind adîncirea colaborării între revistele reprezentate la Consfătuire, publicarea reciprocă de articole, recenzii, informații despre diverse manifestări științifice ș.a.

La Consfătuire au participat ca reprezentanți ai revistelor de filosofie și sociologie următoarele delegații :

Din R.P. Bulgaria :
- Ivan Kalajkov
- Liuben Nikolov
- Anghel Stefanov
- Nikolai Tilkidjiev

Din R. S. Cehoslovacă :
- Eva Bartova
- Vladimir Mlikovski
- Vladimir Țirbeș
- Dalimir Haiko
- Ladislav Machacek

Din R. D. Germană :
- Günther Klimașevski
- Albrecht Kretschmar
- Werner Teichmann
- Vera Wrona

Din R. P. Polonă :
- Jozef Borgosz
- Leon Gumanski
- Michal Hempolinski
- Tadeusz Jaroszewski
- Janus Kuczyński

Din R. S. România :
- Octavian Chețan
- Ion Iordăchel

Din R. P. Ungară :
- Lendvai Ferenc
- Kiss Artur
- Áron László
- Tomori Lajos
- Angelusz Róbert
- Papp Zsolt
- Rathmanné Túry Mária
- Korsknai Zsuzsa

Din Uniunea Sovietică :
- Valerii Altuhov
- Anatoli Harcev
- Vladimir Șevcenko
- Remma Rijova

Din R. S. Vietnam :
- Dunong Phu Hiep
- Vu Khieu.

În încheierea lucrărilor, delegația poloneză a formulat propunerea ca viitoarea sesiune a Consfătuirii revistelor de filosofie și sociologie din țări socialiste să aibă loc în Polonia, în anul 1987.

C.M.

SCURTE NOTE ŞI INFORMĂRI

Revista cu colaborări internaţionale „Philosophical Quarterly" (City University of New York, Lehman College) a publicat în nr. 2/1984 un articol interesant, semnat de Constantin Despotopoulos de la Academia din Atena : *Remarques sur la philosophie hellénique aux XIX-e et XX-e siècles*, în cadrul căruia, printre informaţii sintetice ilustrînd tema articolului, găsim şi cîteva referiri la relaţiile strînse dintre cultura greacă şi cultura românească de-a lungul cîtorva secole. „Profesori greci au predat în şcolile de seamă din Principatele române, aici se tipăreau şi circulau cărţi în limba greacă, coduri juridice destinate tribunalelor ţării erau redactate în greacă şi chiar valori ale culturii occidentale erau difuzate în Valahia şi Moldova prin intermediari greci. Cultura română şi învăţămîntul românesc datorează mult fără îndoială culturii greceşti, după cum şi aceasta datorează mult Principatelor române pentru posibilitatea de acţiune şi difuzare ce i-au acordat-o pe teritoriul lor. S-a vorbit chiar despre o Renaştere greacă pe pămîntul românesc" (p. 128).

★

Între 10—13 aprilie 1985 a avut loc în oraşul *Trier* (R.F.G.) reuniunea internaţională cu tema : *Raţiune şi contingenţă. Posibilităţi şi limite ale raţionalităţi în viziune fenomenologică*, organizată de cunoscuta „Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung". Din participările la această confruntare amintim : H. Lübbe (*Sens al acţiunii şi sens al vieţii*) ; P. Ricoeur (*Le mal comme défi à la philosophie et le rôle du mythe dans l'expression de ce défi*) ; V. Nitta (*Fenomenologia şi gîndirea din afara Europei*) ; D. Følesdall (*Raţionalitatea în fenomenologia lui Husserl*) ; J.N. Mohanty (*Phenomenological rationality and the overcoming of relativism*) : G. Granger (*Nécessité et a priori dans la science contemporaine*) ; Werner Marx/H.—G. Gadamer/A. Peperzak (*Contribuţii la o etică nemetafizică*).

★

Un *Congres internaţional Hermann Wely* a fost organizat la Kiel între 30 iunie-3 iulie 1985. Între participanţi : E. Agazzi (Elveţia) ; J.A. Wheeler (S.U.A.) ; E. Scheibe (R.F.G.).

★

La Universitatea din Pittsburg (S.U.A.) funcţionează (în al zecelea an de activitate) o „Archiv wissenschaftlicher Philosophie in 20. Jahrhundert", cuprinzînd în principal : Opera postumă a lui R. Carnap şi H. Reichenbach ; manuscrise nepublicate ale lui F. R. Ramsey, importante îndeosebi pentru o Wittgenstein-Forschung.

★

„Bibliographisches Institut" (Mannheim/Wien/Zürich) oferă o *Enzyklopedie Philosophie und Wissenschaftstheorie in 3 Bänden*, hrsg. von Jürgen Mittelstrass, din care au apărut : *Bd. 1* : A—G, 1980, 835 p. ; *Bd. 2* : H.—O, 1984, 1108 p. În pregătire : *Bd. 3*, cca 1000 p. Bucurîndu-se de participarea unor personalităţi marcante (C.F. Gethmann, Fr. Kombartel, K. Lorenz, J. Mittelstrass, M. Ridel, Chr. Thiel) lucrarea pare a fi cel mai mare lexicon filosofic general în limba germană.

★

Noi apariţii şi anunţuri în Frommann-Holzboog-Verlag (Stuttgart) : B. Bolzano, *Gesamtausgabe* (în cca 50 vol., începînd din 1969), Reihe I, Bd. 2 ; Reihe I, Bd. M, 1—2 (Wissenschaftslehre) ; Reihe IV, Bd. 1 ; N. Hinske, *Kant-Index*, cca 12 vol., începînd din 1985 ; N. Hinske, *Lambert-Lexikon*, 4 vol., începînd din 1983.

★

Revista „Tulane Studies in Philosophy" (New Orleans) consacră un nr. special al vol. XXXII (1984) temei : *The Thought of Martin Heidegger*, ed. by M.E. Zimmermann. Din tematica volumului : Heidegger, Nietzsche, Derida ; între techné şi tehnologie ; Înţeles şi diferenţă ontologică ; Autenticitate şi interacţiune ; Despre fiinţă şi unitate la Heidegger ; Ontologie, diferenţă ontologică şi lipsa gîndului (Unthought).

★

Un colocviu cu tema : *Camus et la politique* a avut loc la Universitatea Paris X, Nantèrre între 6—8 iulie 1985.

★

Începînd din 1983 apare semestrial la Ousia (Bruxelles) „Revue de Philosophie ancienne" Primele două numere sînt consacrate temei : *La métaphysique d'Aristote.*

★

„Revue Internationale de Philosophie", XXXVIII, 1984, nr. 150 e consacrat lui *G. Bachelard* ; sub îngrijirea lui Y. Beleval, volumul conține și corespondența inedită a lui Bachelard cu Buber.

★

Revista „Monist" (S.U.A.) nr. 3/1985 are drept temă generală *Conceptul de drept.* Contribuțiile la acest număr încearcă să elucideze principalele aspecte ale temei : *Autoritate, lege și moralitate* (Joseph Raz) ; *Derivabilitate, sistem de apărare, justificare a deciziilor judecătorești* (David Lyons) ; *Pozitivism negativ și fapte încăpățînate de viață* (Charles Silver) ; *Teoria pozitivității în drept și reconsiderarea dreptului natural* (David O. Brink) etc.

★

Din *Catalogul pe 1985* editat de Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University : Bibliografii automate prin computerul DIALOG, cel mai mare computer de acest gen din lume. Este bazat pe informația acumulată de *Philosopher's Index* (prelucrează peste 300 de reviste de filosofie) și întocmește bibliografii pe teme și cuvinte cheie, autori, limbă, revistă. „Vi se asigură o «comunicare» directă cu computerul avînd și posibilitatea de a schimba pe loc strategia căutării, dacă este nevoie".

★

La „dtw" (Deutscher Taschenbuch Verlag), München, au apărut (cu prilejul împlinirii a 125 de ani de la moartea lui A. Schopenhauer) : Arthur Schopenhauer, *Das handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, 1985, cuprinzînd — în cinci volume — însemnările filosofice ale celebrului filosof, însemnări ce se derulează în următoarea direcție interpretativă : „A fost Schopenhauer un pesimist? Părerile răspîndite în mod curent nu trebuie să coincidă întotdeauna. Cine îl cunoaște pe Schopenhauer numai din opera publicată, nu-l cunoaște în întregime". Editorul ia cu *motto* următorul text din Schopenhauer : „Mein Zeitalter und ich passen nicht für einander : so viel ist klar. Aber wer von uns wird dem Prozess vor dem Richterstuhl der Nachwelt gewinnen?".

★

Cunoscuta revistă „Kant Studien" publică în nr. 2, 1985, sub semnătura lui G.U. Gabel (Köln), „Thèses de doctorat sur Kant soutenues devant les universités françaises, 1886—1976" ; dintre numele semnificative din această listă menționăm : Basch, Victor ; Bruch, Jean-Louis ; Delbos, Victor ; Dumesnil, Georges Edouard ; Foucault, Michel ; Jaurès, Jean-Léon ; Lachièze-Rey, Pierre ; Marty, François ; Philonenko, Alexis ; Ruyssen, Théodor ; Souriau, Michel ; *Ștefănescu, Marin* ; *Stériade, Alice* ; Van Bréma, Emil ; Vernaux, Roger.

★

Publicația „Archives de Philosophie", Cahier 3 (1985), ne oferă un „Bulletin Cartésien XIV" (publié par l'Équipe Descartes avec le concours de C.N.R.S.), „Bibliographie internationale critique des Études cartesiénnes pour l'année 1983", 46 p. (la sfîrșitul numărului menționat). O bibliografie cvasicompletă, cu rezumate ale lucrărilor precum și cu semnalarea unor participări de autoritate : F. Alquié ; J.—L. Marion ; V. Carraud.

★

În colecția „Neue Hefte für Philosophie" (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Zürich) a apărut nr. 23 : *Wirkungen Heideggers* (1984, 157 p.). Între contribuții : R. Rorty (Heidegger wider die Pragmatisten) ; R. Wiehl (Heideggers ontologische Frage und die Möglichkeit einer Ontologie) ; Koichi Tsujimura (Zur Bedeutung von Heideggers «übergänglichem Denken» für die gegenwärtige Welt) ; U. Claesges (Heidegger und das Problem der Kopernikanischen Wende).

★

Între aparițiile din 1985 la A. Hein Verlag bei „Atheneum" : E. Angehrn G./ Lohmann (hrsg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie* (1985, 280 p. .

★

Între 14—15 martie 1986 cunoscuta „Metaphysical Society of America" organizează la Trinity College Hartford Connecticut) o sesiune cu tema : *The Ontologie and Phenomenologie of Time.*

★

Interesante și substanțiale ultimele numere ale publicației periodice *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, editate de cunoscutul Centru de critică biblică și de istorie a creștinismului, fondat, în 1949, de savantul Prosper Alfaric și avîndu-l ca președinte, în prezent, pe Louis-Gabriel.

Din sumarul nr. 138/1985 reținem articolele : Georges Ory, *Originile creștine în fața istoriei* ; Louis Crawford, *Tu ești Petru și pe această piatră ...* ; Guy Fau, *Coborîrea lui Iisus în infern* ; Louis Rougier, *Ioan Botezătorul și Iisus : două evanghelii reunite* ; Marco Trevers, *Observații asupra Apocalipsei* ș.a.

Sumarul nr. 140/1985 cuprinde, între altele : André Brisset, *Sursele schismei teologice creștine din 325* ; Louis Crawford, *Cîteva cuvinte despre Yosippos, fiul lui Matthias, numit și Flavius Josèphe* ; Maurice Chevalon, *Ioan Botezătorul și Salomea sau insesizabilul adevăr* ; Louis Rougier, *Realitatea scrierilor neo-testamentare* ș.a.

Din cuprinsul nr. 141/1985, menționăm : Jack Boisselet, *Considerații despre credință și cosmos* ; André Brisset, *Religie și putere* ; Maurice Chevalon, *Iisus n-a murit pe o cruce* ; Louis Crawford, *Legenda despre „Viața ascunsă a lui Iisus"* ; J.K. Watson, *Învierea Spiritului Sfînt și polisteismul creștin.*

În paginile Caietelor sînt dezbătute, curent, cu precădere, probleme legate de aprofundarea originilor creștinismului.

★

La „Taylor & Francis" London and Philadelphia se anunță „Annales of Science" (ed G.L.E. Turner), vol. 42 (1985) ; *History and Philosophy of the Life Sciences* (ed. M. D. Gremek) vol. 5 (1985) ; *History and Philosophy of Logic* (ed. I. Gratten-Guinness), Vol. 7 (1985). Este vorba de trei reviste internaționale de istoria științelor, a logicii și a conexiunilor dintre logică și alte domenii ale cunoașterii.

★

„Akademie-Verlag" Berlin (R.D.G.) anunță noi apariții : *Aristoteles Werke* (hrsg, von H. Flashar), Bd. 17 (Zoologische Schriften II), 1985 ; *Platons Werke* (in der Übersetzung von F.D.E. Schleiermacher), Bd. I, 2 (1985) ; Bd. II, 1. (1985) ; G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe III, 2. Bd. *Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel*), 1985 ; Reihe IV, 3. Bd. (Politische Schriften), 1985 ; Reihe VII, 1. Bd. *Mathematische, naturwissenschaftliche und techniche Schriften*), 1985. În contextul acestei editări a marilor clasici ai gîndirii și cîteva noi apariții de domeniul istoriei filosofiei și al sistematicii filosofice : S. Wolgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung* (1985, 850 p.) ; M. Buhr und W. Förster hrsg.), *Aufklärung Gesellschaft Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung* (I, 1985, 200 p.) ; M. Buhr und H. Hörz, *Das Erbe der Engelsschen „Dialektik der Natur" und seine aktuelle Bedeutung für die Wissenschaft* (1985, 300 p.) ; L. Kreiser, *Deutung und Bedeutung. Zur Semantik philosophischer Terminologie* (1985, 150 p.) ; J. Zeleny, *Dialektik der Rationalität. Zur Entwicklung des Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik* (1985, 160 p.).

★

La „Basil Blackwell" (Oxford), în 1985 : H. Staten, *Wittgenstein and Derida* (224 p.) ; D. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (270 p.) ; M.B. Hintikka and J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein* (300 p.) ; J. Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (220 p.)

★

Între 10—13.9.1985 a avut loc la Coroba un *Congres internațional M. Maimonides*, cu prilejul împlinirii a 850 de ani de la nașterea celebrului gînditor.

★

„Académie Internationale de Philosophie des Sciences" (Fribourg, Elveția) a organizat între 15—18.V. 1985 sesiunea cu tema : *Les relations mutuelles entre la philosophie des sciences et l'histoire des sciences.* Între participanți : E. Agazzi ; J. Vuillemin ; G. Buchdall ; K. Hübner ; P. Weingartner, K. Popper, E. Scheibe.

★

„Centre d'Etudes Cartesiennes" de la Universitatea „Paris-Sorbonne" a organizat la 8.VI.1985 sesiunea cu tema : *Les interpretations phénoménologiques de Descartes.* Între participanți : F.W. v. Hermann (Frankfurt) ; J.L. Marion (Poitiers) ; E. Levinas (Paris-Sorbonne).

★

Între 19—21.IX.1985 a avut loc la Marburg (R.F.G.) o sesiune cu tema : *Natura organizată* (Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Dintre temele de discuție : Conștiința de sine și relația omului cu natura ; Viața în cadrul naturii. Despre istoria naturii în filosofie și despre responsabilitatea omului față de natură ; Natura ca un concept-limită al istoriei ; Istoria naturii și legile naturii ; Naturalul și raționalul ; Condiții pentru o filosofie contemporană a naturii.

★

În vîrstă de 92 de ani, a decedat la 12.6.1985 Helmuth *Plessner*, unul dintre întemeietorii antropologiei filosofice (alături de M. Scheler și A. Gehlen), cunoscut prin lucrările : *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928) ; *Macht und menschliche Natur* (1931) ; *Conditio humana* (1961) ; *Diesseits der Utopie* (1966) ; *Mit anderer Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie* (1982).

★

Între 18—19 mai 1985 a avut loc la Universitatea din Sidney (Australia) o conferință cu tema : *Filosofie și psihologie* ; temă auxiliară : *Nietzsche*, organizată de „Australian Association for Phenomenology and Social Philosophy".

★

În cadrul Programului 1985—1986, cunoscutul Centru interuniversitar internațional de la Dubrovnic (Iugoslavia) organizează între 24 martie-4 aprilie 1986 cursul : *Lumea și timpul în gîndirea lui Nietzsche.*

★

Universitatea din Jena, Secțiunea de Marxism-Leninism, anunță cel de al II-lea Colocviu Internațional pe tema *Conservatismul*, pentru zilele de 25—26 iunie 1986.

★

„The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning" anunță cel de-al XVIII-lea Congres Internațional de Fenomenologie pentru 30 mai-4 iunie, la Viterbo (Italia).

★

Între 21—23 iulie 1986 va avea loc la Atena cel de-al XXI-lea „Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française". Tema generală : *L'avenir*. Din titlurile de conferințe în plan : L'avenir de la philosophie ; Les prophétismes contemporains ; La création de l'avenir. Teme particulare : *Presence de l'avenir* (L'avenir comme authenticité ; Avenir, kairos et temporalité ; La notion de l'avenir : Antiquité grecque, Moyen Age, Temps Modernes, époque contemporaine ; Avenir et questionnement) ; *Avenir et réalité humaine* (L'avenir comme réalité créative ; L'avenir des sciences et des techniques ; L'avenir des institutions humaines ; L'avenir comme espace éthique) ; *L'histoire de l'avenir* (L'avenir de la conscience philosophique ; Modèles de l'avenir ; L'avenir comme intentionalité ; L'avenir de la terre).

★

Potrivit ultimului *Bulletin* CIPSH — 1985 — (Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines-Unesco), în anul 1985 au fost organizate, sub egida Consiliului, reuniuni și manifestări filosofice pe următoarele teme : *Origenismul — polemici în jurul lui Origen* (9—11 mai, Roma) ; *Drept, om și istorie* — cel de-al XII-lea Congres mondial de filosofia dreptului și de filosofie socială (8—24 aug., Atena) ; *Formele actuale ale Adevărului* (15—19 sept., Palermo) ; *Limbile africane și filosofia* (30 sept., Cotonou) ; *America și expresia sa filosofică* (10—15 nov., Guadalajara).

Potrivit aceluiași *Bulletin*, tematica unor manifestări similare pentru anii 1986—1988 se va concretiza după cum urmează : un *congres internațional de filosofie a tehnicii* (mai 1986, Bruxelles) ; un colocviu pe tema : *Gîndirea politică evreiască în cadrul istoric* (iunie 1986, Ierusalim) ; o conferință internațională despre Sfîntul Augustin (15—20 sept. 1986, Roma) ; o reuniune a Societății Schopenhauer : *Filosofie și literatură* (noiembrie, Frankfurt) ; cel de-al VIII-lea Congres Internațional de filosofie medievală, cu tema : *Tradiție și inovație în Evul mediu* (24—31 august 1987, Helsinki).

La Brighton, în august 1988, se vor desfășura lucrările celui de al XVIII-lea Congres mondial de filosofie, cu tema : *Înțelegerea filosofică a omului* (La compréhension philosophique de l'humain).

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

EDITURA EMINESCU

C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri.** Studiu, antologie și note, de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.
CONSTANTIN ANTONIADE, **Opere.** Prefață, note și comentarii de Ion Mihail Popescu 1985, 748 p., 60 lei.
GH. STROIA, V. MORAR, **Reevaluări estetice,** 1984, 194 p., 9,25 lei.
P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 30 lei.
AL. TĂNASE, **Filosofia ca poezie sau dialogul artelor,** 1985, 292 p., 13,50 lei.
CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, LIDIA DEMÉNY, **Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană** (Secolele XVII—XIX), 1985, 263 p., 13,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

DUMITRU VELEA, **Banchetul,** 1985, 286 p., 13,50 lei.
VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Între logica inimii și logica minții.** Cuvînt înainte de Constantin Noica, 1985, 363 p., 12 lei.

EDITURA DACIA

LILIANA MIHUȚ, Tineretul. **Omogenizare și diferențiere,** 1985, 243 p., 16,50 lei.
AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului,** 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială. Eseu despre reamintirea Ființei,** 1985, 189 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

* * * **Conștiință și progres.** Sub redacția și coordonarea: C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

EDITURA ALBATROS

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Filosofia în Grecia veche,** 1985, 520 p.
PETRE PÂNZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane,** 1985, 286 p., 15 lei.
SOLOMON MARCUS, **Timpul,** 1985, 386 p., 19 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești,** 1984, 378 p., 34 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMOND BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei,** 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.
FERNAND BRAUDEL, **Jocurile schimbului.** Traducere și postfață de Adrian Riza, 1985, vol. I și vol. II, 462 p. + 446 p., 52 lei.
* * * **Evoluția artei și exigențele receptării.** Coordonatori: Dumitru Matei și Gheorghe Stroia, 1985, 240 p., 14 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Omul, știința și religia,** 1985, 198 p., 10,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Educația revoluționară, materialist-științifică — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, constructor al socialismului și comunismului,** 1985, 208 p., 10 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Revoluția socialistă — proces continuu de înălțare spre stadiile superioare ale civilizației materiale și spirituale comuniste,** 1985, 247 p., 11,50 lei.

* * * **Microelectronica și societatea.** Raport către Clubul de la Roma. Coordonatori: Günter Friedrichs, Adam Schaff. Cuvînt înainte de Mihai Drăgănescu. (colecția ,,Idei contemporane''), 1985, 468 p., 19,50 lei.

AL. TĂNASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană,** 1985, 300 p., 16 lei.

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategie politică militară,** 1985, 132 p., 6 lei.

* * * **Întrebări și răspunsuri la probleme de educație ateistă a tineretului.** Coordonatori: Octavian Chețan, Florin Georgescu, 1985, 254 p., 13 lei.

* * * **Îndrumar pentru educație materialist-științifică, umanist-revoluționară a tineretului.** Uniunea Tineretului Comunist. Comitetul Central. Coordonatori: Gheorghe Crasnea, Ion Strugariu, 1985, 463 p., 22,50 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XI, vol. XII** și **vol. XIII.** Publicistică, 1984, 1985, 668 p., 628 p., 660 p., 89 lei, 93 lei și 91 lei.

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane. Vol. I** (De la Renaștere la epoca ,,luminilor''), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești. Vol. I.** Ediția a II-a revăzută și adăugită. Coordonatori: Dumitru Ghișe și Nicolae Gogoneață, 1985, 832 p., 79 lei.

MIRCEA FLONTA, **Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă,** 1985, 392 p., 24,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Ortofizica. Încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane,** București, 1985, 456 p., 31 lei.

IMMANUEL KANT, **Logica generală.** Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, 1985, 225 p., 19,50 lei.

VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice,** 1985, 239 p., 13 lei.

CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală,** 1984, 718 p., 48 lei.

* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne, vol. I—II.** Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

MIHAELA VLĂSCEANU, **Conștiință și cauzalitate,** 1985, 176 p., 10 lei.

ȘTEFAN NENIȚESCU, **Istoria artei ca filosofie a istoriei.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Dumitru Matei, București, 1985, 513 p., 39 lei.

ION UNGUREANU, ȘTEFAN COSTEA, **Introducere în sociologia contemporană. Teorii ale acțiunii și raționalității sociale,** 1985, 301 p., 14,50 lei.

B. P. HAȘDEU, **Scrieri filosofice.** Ediție îngrijită de Vasile Vetișanu, 1985, 513 p., 33 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă,** 1984, 150 p., 7 lei.

VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice,** 1985, 526 p., 20,50 lei.

ISSN 0034 — 8260

REV. FILOS., XXXIII, 2, P. 89—188, BUCUREȘTI, 1986

I.P. Informația — c. 2044

45 504

Lei 30

I 8081.

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

CĂLIN CONSTANTIN, Partidul Comunist Român, centru vital al societății socialiste multilateral dezvoltate

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

OVIDIU TRĂSNEA, Actualitatea filosofiei politice
GRIGORE SMEU, Cultura estetică și mass-media

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

ION FLOREA, Continuitatea „revoluției române" în concepția lui Nicolae Bălcescu
AMITA BHOSE, „Repaos" și „chaos" în poezia lui Eminescu

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

CONSTANTIN RĂDUCU, Implicații ale educației metarialist-științifice
FLORIN GEORGESCU, Umanizarea consecventă a relațiilor inter-individuale — condiție fundamentală a emancipării de religie

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME
OPINII DESPRE CĂRȚI
REPERE BIBLIOGRAFICE
VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

3 *mai — iunie* 1986

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă, P.O Box 12-201, telex 10 370 prsfi r — București, 78 104, Calea Griviței, 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P.O. Box 12—201, telex 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8081

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL XXXIII Nr. 3 1986

BCU 2014

IAȘI 2022

SUMAR

CĂLIN CONSTANTIN, Partidul Comunist Român, centru vital al societății socialiste multilateral dezvoltate 193

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

OVIDIU TRÂSNEA, Actualitatea filosofiei politice 199
OLTEA MIȘCOL, Cu privire la conceptele de esență și condiție umană 205
VICTOR POPESCU, Însemnări despre demnitatea umană 210
GRIGORE SMEU, Cultura estetică și mass-media 212

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

ION FLOREA, Continuitatea „revoluției române" în concepția lui Nicolae Bălcescu 219
AMITA BHOSE, „Repaos" și „chaos" în poezia lui Eminescu 224
ION N. ROȘCA, Ontologie, gnoseologie și axiologie în concepția lui D.D. Roșca 231
VASILE MUSCĂ, D.D. Roșca — concepția istorico-filosofică 240

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

CONSTANTIN RĂDUCU, Implicații ale educației materialist-științifice 247
FLORIN GEORGESCU, Umanizarea consecventă a relațiilor interindividuale — condiție fundamentală a emancipării de religie 250

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

* * * Mihai Eminescu despre viața socială și culturală a veacului său (II) 255

OPINII DESPRE CĂRȚI

ION DUR, Încercare în metafizica rostirii românești 260
CRISTIAN PETRU, „Rostirea Ființei" : între anamneza etimologică și anarhia ontologică 263

REPERE BIBLIOGRAFICE

Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, 1985 (AL. LEORDEAN); **Ion Toboșaru**, *Consemnări. Arta teatrului contemporan*, Vol. II, 1985 (V. MORAR); **Ștefan I. Nenițescu**, *Istoria artei ca filosofie a artei*, 1985 (ION STROIE); * * * *Semnificație și comunicare în lumea contemporană*, 1985 (AL. BOBOC); * * * *Kortársak Lukács Györgyről*, 1985 (PETRU VAIDA). 269

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Iraționalismul în dezbatere critică (*Al. B.*); O dezbatere științifică interdisciplinară (*S.I.*); Scurte note și informări 276

NECROLOG: LIVIU RUSU 280

31 43338.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXIII № 3 1986 г.

СОДЕРЖАНИЕ

КЭЛИН КОНСТАНТИН, Румынская Коммунистическая Партия — жизненный центр всесторонне развитого социалистического общества 193

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

ОВИДЮ ТРЭСНЯ, Актуальность политической философии 199
ОЛТЯ МИШКОЛ, Понятия человеческой сущности и условия человеческого существования 205
ВИКТОР ПОПЕСКУ, Заметки о человеческом достоинстве 210
ГРИГОРЕ СМЕУ, Эстетическая культура и средства массовой коммуникации 212

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИОН ФЛОРЯ, Идея непрерывности «румынской революции» в концепции Николае Бэлческу 219
АМИТА БОСЕ, «Покой» и «хаос» в поэзии Эминеску 224
ИОН Н. РОШКА, Онтология, гносеология и аксиология в концепции Д. Д. Рошки 231
ВАСИЛЕ МУСКЭ, Историко-философская концепция Д. Д. Рошки 240

РАЗУМ И ВЕРОВАНИЕ

КОНСТАНТИН РЭДУКУ, Последствия научно-материалистического воспитания 247
ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, Последовательная гуманизация межиндивидуальных отношений — основное условие эмансипации от религиозности . . 250

АФОРИЗМЫ, РАЗМЫШЛЕНИЯ

* * * Михай Эминеску о социальной и культурной жизни своего времени 255

МНЕНИЯ О КНИГАХ

ИОН ДУР, Попытка разработки метафизики румынского речения 260
КРИСТИАН ПЕТРУ, «Речение бытия»: между этимологической анамнезией и онтологической анархией 263

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXXIII — Nº 3 — 1986

SOMMAIRE

CĂLIN CONSTANTIN, Le Parti Communiste Roumain, centre vital de la société socialiste multilatéralement développée 193

NOTES PHILOSOPHIQUES

OVIDIU TRĂSNEA, L'actualité de la philosophie politique 199
OLTEA MIŞCOL, Au sujet des concepts d'essence et de condition humaine 205
VICTOR POPESCU, Notes sur la dignité humaine 210
GRIGORE SMEU, La culture esthétique et les mass-media 212

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

ION FLOREA, La continuité de la „révolution roumaine" dans la conception de Nicolae Bălcescu 219
AMITA BHOSE, „Repos" et „chaos" dans la poésie d'Eminescu 224
ION N. ROŞCA, Ontologie, gnoséologie et axiologie dans la conception de D. D. Roşca 231
VASILE MUSCĂ, D.D. Roşca — la conception historique-philosophique 240

RAISON ET CROYANCE

CONSTANTIN RĂDUCU, Implications de l'éducation matérialiste-scientifique . . . 247
FLORIN GEORGESCU, L'humanisation conséquente des relations inter-individuelles — condition fondamentale de l'émancipation à l'égard de la religion 250

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

* * * Mihai Eminescu au sujet de la vie sociale et culturelle de son siècle (II) 255

OPINIONS SUR LES LIVRES

ION DUR, Essai dans la métaphysique du langage roumain 260
CRISTIAN PETRU, „Le langage de l'être": entre l'anamnèse étymologique et l'analyse ontologique 263

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES:

LA VIE SCIENTIFIQUE

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN, CENTRU VITAL AL SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

CĂLIN CONSTANTIN

Teoria și practica revoluționară, procesul revoluționar contemporan, experiența acumulată de forțele progresiste în lupta lor pentru eliberare socială și națională, precum și opera de construire a socialismului într-un important număr de țări au demonstrat necesitatea partidului revoluționar, ca exponent al clasei muncitoare, al maselor, rolul său de forță politică conducătoare în revoluția și construcția socialistă.

Experiența istorică a mișcării muncitorești din România a confirmat adevărul că între afirmarea rolului clasei muncitoare, ca forță socială conducătoare în societate, și rolul politic conducător al partidului există o deplină unitate dialectică.

Legitimitatea istorică a rolului Partidului Comunist Român rezidă în faptul că el, continuînd lupta de veacuri a poporului pentru eliberare socială și națională, cele mai bune tradiții ale mișcării socialiste și muncitorești din țara noastră, s-a dovedit cel mai fidel exponent al intereselor fundamentale ale clasei muncitoare, ale întregului popor. Făurirea sa în 1921 a marcat o etapă calitativ superioară în dezvoltarea mișcării muncitorești și democratice din țara noastră, în conducerea luptei maselor de oameni ai muncii pentru împlinirea năzuințelor lor de libertate socială și națională și pentru un trai mai bun. Crearea Partidului Comunist Român a contribuit la dezvoltarea spiritului revoluționar al maselor, la desfășurarea unor puternice bătălii sociale împotriva exploatării și asupririi, pentru apărarea independenței și suveranității țării, pentru transformarea revoluționară a societății românești. Prin întreaga sa activitate, partidul comunist a demonstrat că este exponentul rolului istoric al clasei muncitoare în lupta pentru făurirea noii orînduiri, al aspirațiilor legitime ale tuturor oamenilor muncii din țara noastră spre progres și bunăstare. Partidul Comunist Român a fost organizatorul și conducătorul rezistenței naționale antifasciste, al revoluției de eliberare națională și socială, antifascită și antiimperialistă de la 23 August 1944, care a imprimat un nou curs destinelor României.

În continuarea procesului revoluționar de transformare a societății noastre, cucerirea întregii puteri politice de către clasa muncitoare, în alianță cu țărănimea și cu celelalte categorii de oameni ai muncii a constituit un moment de însemnătate decisivă în afirmarea și consacrarea Partidului Comunist Român ca forță politică revoluționară care și-a asumat misiunea de înaltă responsabilitate de a organiza și conduce opera de edificare a societății socialiste și comuniste în România.

Sub conducerea partidului, s-a asigurat dezvoltarea puternică a forțelor de producție, crearea unei industrii moderne, cooperativizarea și dezvoltarea bazei tehnico-materiale a agriculturii, făurirea economiei socialiste unitare, creșterea venitului național și ridicarea continuă a bunăstării

întregului popor. Prin victoria definitivă a noilor relații sociale, s-a instaurat pe pămîntul patriei noastre cea mai dreaptă și mai înaintată societate — societatea socialistă.

În dezvoltarea societății socialiste românești, în ridicarea pe o treaptă nouă, superioară, a rolului conducător al partidului în viața țării, un moment de mare însemnătate l-a constituit Congresul al IX-lea al P. C. R.

Purtînd pecetea concepției revoluționare, creatoare, dinamice a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, Congresul al IX-lea a marcat o orientare fundamentală spre o vastă și fecundă activitate de elaborare științifică a măsurilor și soluțiilor necesare mersului înainte, dezvoltării accelerate a forțelor de producție, pe baza modernizării industriei și agriculturii, adîncirii democrației socialiste, participării tot mai largi și în forme eficiente a maselor la întreaga viață socială.

Aplicînd creator adevărurile generale la condițiile concrete ale țării noastre, asigurînd desfășurarea cu succes a procesului revoluționar de construire a noii orînduiri, de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, activitatea creatoare a partidului, rolul său conducător au reprezentat temelia marilor realizări obținute de poporul român în toate sferele vieții noastre economice, social-politice, științifice și culturale. Astfel, dintr-o țară agrară, cu o industrie și o agricultură slab dezvoltate, România s-a transformat într-o țară industrial-agrară, cu o industrie puternică, modernă și o agricultură socialistă în plină dezvoltare. Pe această cale s-a realizat o neîntreruptă ridicare a nivelului de trai al poporului.

S-a realizat un vast program de investiții. Învățămîntul, știința și cultura au cunoscut o puternică dezvoltare, exercitînd o influență tot mai mare asupra dezvoltării întregii societăți.

Pe plan extern, România socialistă s-a afirmat și se afirmă tot mai puternic ca un factor activ în lupta pentru întărirea colaborării între popoare, pentru dezarmare și pace, pentru o nouă ordine economică internațională, pentru o lume mai bună și mai dreaptă.

Așa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „marile realizări obținute în această perioadă demonstrează cu putere justețea politicii partidului nostru comunist, care se călăuzește ferm după concepția revoluționară materialist-dialectică și istorică și aplică neabătut adevărurile general valabile la condițiile concrete din țara noastră. Faptele, realitățile demonstrează că partidul își îndeplinește cu cinste înalta misiune istorică de a conduce poporul român pe calea socialismului și comunismului, a bunăstării și fericirii, a independenței și suveranității naționale" [1].

Rolul pe care l-a îndeplinit și continuă să-l îndeplinească partidul în dezvoltarea neîntreruptă a societății românești, consacră Partidul Comunist Român, în mod legic, ca forță politică conducătoare în țara noastră, poziție recunoscută de întregul popor și exprimată în legea fundamentală a țării — Constituția Republicii Socialiste România.

Problematica rolului partidului în procesul construcției socialiste și comuniste s-a bucurat de o tratare de excepție în opera teoretică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, înscriindu-se prin aceasta ca o contribuție de înaltă valoarea științifică, realizată într-un

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 14.

spirit nou, profund revoluționar, la dezvoltarea teoriei și practicii revoluționare.

Originalitatea și forța teoretică a concepției noastre despre partid rezidă în viziunea realistă și atotcuprinzătoare asupra locului și rolului partidului în sistemul politic, definind, în această perspectivă, înaltele misiuni și responsabilități ce-i revin în procesul complex al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, în conducerea vastei opere de construcție socialistă și comunistă. Potrivit acestei concepții novatoare, partidul este un organism viu, dinamic, care se implică în problematica complexă a societății, analizînd și descifrînd tendințele sale evolutive, subliniind necesitățile, posibilitățile, căile și mijloacele pentru atingerea scopurilor dintr-o etapă sau alta. Din acest unghi de vedere, partidul comunist este nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate ; el pune în mișcare și asigură funcționarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste.

În concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea spre comunism reprezintă etape ale procesului unitar de transformare revoluționară a societății, a condițiilor materiale și spirituale ale vieții oamenilor înșiși, a nivelului de cultură și de conștiință ale întregului popor. Succesul în această operă complexă depinde de înfăptuirea plenară, la un nivel tot mai înalt, a rolului conducător al partidului în toate domeniile de activitate.

În etapa actuală și în perspectivă, rolul conducător al partidului capătă trăsături și valențe noi. Ele au fost evidențiate și aprofundat analizate în documentele programatice ale partidului, în opera teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, în cadrul unei concepții originale a cărei piatră unghiulară este definirea partidului ca centru vital al societății, ca organism politic capabil să ridice întregul popor la o activitate conștientă, să elaboreze orientările privind perfecționarea continuă a societății socialiste și înaintarea ei spre comunism.

În această viziune partidul își exercită rolul conducător, înainte de toate, prin elaborarea științifică a căilor de dezvoltare a țării, a liniei politice generale care direcționează și orientează activitatea în toate domeniile, printr-o susținută și multilaterală muncă organizatorică și politico-educativă, prin întărirea spiritului de răspundere al activiștilor și al membrilor săi în îndeplinirea sarcinilor încredințate, prin creșterea rolului de conducător politic al fiecărei organizații de partid.

Totodată, partidul acționează statornic pentru formarea și educarea cetățenilor în spiritul cerințelor societății socialiste, al eticii și echității socialiste, combate manifestările negative, ia atitudine față de formalism, birocratism, față de orice fel de inerție, pasivitate și conservatorism, față de orice fel de contradicții care pot să apară în societate.

Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, acest rol fundamental al partidului nu se poate realiza prin metode administrative, ci numai printr-o intensă activitate politică, organizatorică și educativă, prin unirea maselor de oameni ai muncii, a întregului popor. Activitatea partidului se desfășoară în legătură indisolubilă cu masele, cu întregul popor, prin participarea nemijlocită a activului de partid, a tuturor comuniștilor, al organizațiilor de partid, de masă și obștești, la procesul amplu de elaborare și înfăptuire a politicii partidului, a sarcinilor dintr-un domeniu sau altul. Rolul de centru vital are un caracter atotcuprinzător, conducerea de către partid manifestîndu-se în toate domeniile de activitate. Înțeles astfel, rolul conducător a partidului nu este o simplă noțiune abstractă, ci o realitate

ce se concretizează în activitatea practică a fiecărei organizații de partid, a fiecărui membru de partid.

Asumîndu-și grandioasa sarcină de a conduce destinele țării, partidul adoptă o poziție activă, demonstrînd că pentru el conceptul de centru vital nu are un caracter declarativ, ci, dimpotrivă, unul concret, practic, militant, angajant.

Procesul de integrare a partidului în societate, de organizare și conducere a societății din interiorul acesteia, reprezintă o cerință obiectivă impusă de realitatea specifică a societății noastre, de nivelul ei de dezvoltare, de modul concret în care comuniștii, masele, înțeleg înaltele misiuni ale partidului.

Trecerea societății socialiste în etapa socialismului multilateral dezvoltat a impus definirea de către partid a liniilor fundamentale de acțiune, a structurilor politice și organizatorice, adică a unui model nou de organizare economică, politică și socială. Pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, model nerealizat și necunoscut încă în istorie, partidul a trebuit să organizeze și să desfășoare o vastă activitate de investigare și cunoaștere a realității, de interpretare a acestei realități, de descifrare a tendințelor obiective ale vieții sociale. În aceste condiții, rolul și responsabilitatea partidului au crescut, mai ales ținînd seama de faptul că în evoluția societăților care se făuresc pentru prima dată în istorie nu pot fi excluse cu desăvîrșire anumite momente de dificultate, de incertitudine, de contradicții. În asemenea împrejurări, partidul are îndatorirea de a interveni prompt, oportun, în orientarea forțelor politice și sociale, în modelarea societății în ansamblu, corespunzător proiectelor și idealurilor care stau la baza orientării sale.

Conceperea partidului ca centru vital, așa cum a subliniat în mai multe rînduri tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu este o abstracțiune, nu este o teză conjuncturală. Pentru ca partidul în mod real și efectiv să îndeplinească acest rol a fost necesară o întreagă perioadă de cimentare a legăturilor partidului cu masele, de verificare a corelației dintre conținutul orientărilor sale, pe de o parte, și interesele și aspirațiile maselor, pe de altă parte, de asimilare și încorporare în politica sa a cerințelor și năzuințelor maselor populare. Numai atunci cînd s-a realizat această sinteză, această unitate organică între partid și mase, numai atunci cînd masele au înțeles că obiectivele pe care și le asumă partidul sînt condițiile afirmării lor, partidul a devenit cu adevărat centrul vital al societății, acea parte a vieții sociale, acel organism fără de care societatea socialistă n-ar fi ceea ce este și n-ar putea deveni ceea ce-și propune.

Descifrînd legitățile vieții sociale, ale procesului revoluționar contemporan, preluînd și dezvoltînd valorile și idealurile sociale revoluționare, partidul, în calitatea sa de conducător al devenirii revoluționare, socialiste a întregii societăți, intervine în modelarea și optimizarea realității, în proiectarea acesteia într-o perspectivă a înaintării continue, armonioase, în anticiparea viitorului socialist și comunist al societății noastre. Așa se și explică funcția prospectivă pe care o îndeplinește partidul și pe care și-o va dezvolta și perfecționa continuu. Cunoașterea de către mase a direcțiilor viitoare de dezvoltare, a cerințelor economice și spirituale ale societății, determină o mai mare mobilizare a forțelor sociale la înfăptuirea obiectivelor stabilite, dă acțiunii politice mai multă siguranță și impune societății forme și modalități de organizare mai eficiente pentru atingerea scopurilor propuse.

Construirea societății socialiste nu se poate concepe decît prin oameni și pentru oameni. Întreaga activitate revoluționară implică acțiunea de convingere, în cunoștință de cauză, ea presupune ca membrii societății să înțeleagă resorturile și semnificația legilor sociale obiective și ale acțiunii politice conștiente în fiecare etapă a construcției socialiste.

În acest sens, partidul desfășoară o vastă și constantă activitate politică și ideologică pentru conștientizarea maselor, determinînd o mai largă participare a lor la actul politic, la actul de conducere a societății. Experiența dobîndită în această direcție pune în evidență o viziune novatoare, o concepție originală despre conștiința socialistă înțeleasă ca o structură unitară a valorilor, idealurilor și principiilor fundamentale, precum și a stărilor de spirit și aspirațiilor maselor. Din perspectiva concepției noastre despre raportul dintre existență și conștiință, conștiința poate și trebuie să devanseze existența socială și să se constituie într-un factor activ de promovare a idealurilor revoluționare, a valorilor fundamentale ale socialismului și comunismului.

Prin locul pe care-l ocupă în viața societății noastre, partidul desfășoară o bogată și valoroasă activitate pe plan internațional în scopul dezvoltării și înaintării colaborării și solidarității cu toate partidele comuniste și muncitorești, cu alte forțe progresiste din lume.

În etapa actuală, așa cum rezultă din documentele Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român, partidul nostru acționează cu toată hotărîrea pentru înfăptuirea dezvoltării, a realizării unei noi calități a muncii și a vieții întregului popor. În fața partidului stau noi exigențe și responsabilități care reclamă angajarea lui tot mai puternică în conducerea tuturor sectoarelor de activitate. Pentru împlinirea acestei cerințe, este necesară perfecționarea partidului însuși, desfășurarea în cele mai bune condiții a muncii tuturor organelor și organizațiilor de partid, a tuturor comuniștilor, astfel ca ei să-și exercite la un nivel superior rolul de conducător în domeniul în care își desfășoară activitatea.

Subliniind că rolul conducător al partidului „nu reprezintă o lozincă sau o cerință abstractă", secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, atrăgea atenția asupra necesității de a înțelege acest rol ca o materializare în munca de zi cu zi a fiecărei organizații, a fiecărui comunist : „Comuniștii nu au și nu pot avea țeluri mai măreție decît de a face totul pentru înfăptuirea neabătută a Programului partidului, a politicii interne și externe, de a servi în orice împrejurări interesele poporului, ale patriei, ale socialismului și comunismului"[2]. Transpunerea în practică a rolului conducător al partidului înseamnă orientarea întregii munci pe baza concepției revoluționare, promovarea în întreaga activitate a spiritului revoluționar pentru înlăturarea a tot ceea ce este învechit și perimat, pentru promovarea noului. În același timp, exercitarea rolului conducător al partidului în actuala etapă însemnează întărirea continuă a legăturilor cu masele de oameni ai muncii, perfecționarea formelor și metodelor de lucru pentru unirea eforturilor în înfăptuirea politicii partidului, realizarea în practică a hotărîrilor de partid și de stat, a legilor țării, pentru dezvoltarea puternică a democrației de partid, asigurînd pe această cale o amplă dezbatere a tuturor problemelor politicii interne și externe de către întregul partid, și în același timp, asigurarea participării tuturor comuniștilor, a tuturor organelor și organizațiilor de partid la adoptarea politicii generale, la înfăp-

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 52.

tuirea hotărîrilor. „Dezvoltarea democrației interne de partid — a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului — constituie un factor de importanță hotărîtoare pentru întărirea democrației muncitorești, revoluționare. În același timp, trebuie să aplicăm ferm principiile centralismului democratic, îmbinînd inițiativa comuniștilor, a organelor și organizațiilor de partid cu principiul conducerii unitare și înfăptuirea neabătută a hotărîrilor organelor superioare, a hotărîrilor Comitetului Central și Congresului partidului"[3].

Înțeles în toată complexitatea sa, spiritul revoluționar constituie trăsătura dominantă a actualei perioade, exprimînd cerința nouă și majoră a timpului nostru de a crea cîmp liber de afirmare noului în toate domeniile, de a situa acțiunea umană pe planuri superioare de afirmare.

Privind retrospectiv cei 65 de ani care au trecut de la crearea Partidului Comunist Român, ne apare mai limpede faptul că în întreaga sa existență, partidul s-a situat în fruntea acțiunilor pentru transformarea revoluționară a societății, că a purtat neabătut, chiar și în cele mai vitrege condiții, făclia libertății și progresului social, că evoluția sa este legică, firească, necesară și că nimic din tot ceea ce reprezintă mîndria noastră, din ceea ce ne dă identitatea ca popor și națiune n-ar fi fost cu putință fără exercitarea rolului său conducător.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 53.

ACTUALITATEA FILOSOFIEI POLITICE

OVIDIU TRĂSNEA

„Spectacolul" lumii acestui sfîrșit de mileniu este deosebit de bogat, divers și contradictoriu. Iar oglindirea lui în conștiința epocii este adesea derutantă. Cauzele țin de complexitatea și multidimensionalitatea schimbărilor, dar și de capacitatea subiectivă de a le intui și interpreta corect, în condițiile în care între știință și politică e pe cale să se făurească o fuziune de tip nou.

Trăim, într-adevăr, o epocă ce se caracterizează, mai mult decît oricare alta, printr-o continuă, activă și mereu reînnoită *provocare la opțiune*; și aceasta pe toate planurile vieții, individuale și sociale, naționale și internaționale. Amploarea, rapiditatea și profunzimea schimbărilor particularizează epoca noastră transformînd-o într-o adevărată „cumpănă a apelor" în istoria contemporană. Cu deosebire opțiunile politice reprezintă o problemă centrală a gîndirii și existenței omului contemporan, pentru că ele implică hotărîri decisive pentru organizarea și reproducerea existenței umane, pentru destinul omului, nu numai ca individ ci și ca specie. Apariția problemei supraviețuirii speciei — în măsura în care ea e amenințată de posibilitatea unui război nuclear sinucigaș — exprimă o mutație dramatică în condiția umană, pe care filosofia este chemată nu numai s-o înregistreze, dar din care trebuie să tragă concluziile. Această problemă vitală, ca și altele devenite deja probleme planetare sau globale, determină *centralitatea* valorilor politice pentru lumea de azi, din moment ce soluționarea respectivelor probleme reclamă soluții politice. „În epoca în care trăim și care este marcată de marea revoluție tehnico-științifică mondială, de uriașele procese revoluționare de eliberare națională și socială a popoarelor, de creșterea fără precedent a forțelor progresiste democratice — sublinia președintele României socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu —, se cere în mod imperios și promovarea unei politici internaționale noi, cu adevărat revoluționare, care să schimbe în mod radical raporturile dintre state, principiile politicii mondiale, să instaureze dreptatea și echitatea, colaborarea și pacea pe planeta noastră"[1].

Aceste soluții nu pot fi extrase, așadar, din arsenalul politic al trecutului, ele trebuie să fie rezultatul unor inovații politice și sociale, al unei politici creatoare, întemeiată pe o nouă ierarhie a valorilor, după cum temeiul sau fundamentarea lor nu pot fi dobîndite cu instrumente conceptuale vechi și nici consolidate cu teorii învechite ori osificate. Pentru că, chiar dacă nu putem fi de acord cu ceea ce se mai crede încă, și anume că „singura cale de a schimba lumea este de a o interpreta" (David E. Apter), socotim totuși că pentru a schimba lumea într-o direcție dezirabilă și pro-

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 330.

fitabilă pentru omenire trebuie mai întîi s-o înțelegem și s-o interpretăm corect, adică adecvat. În acest plan trebuie să se situeze aportul științei lor politice și să se afirme vocația funciară a filosofiei politice. Căci nu putem să nu constatăm, împreună cu alți filosofi și politologi, o criză a gîndirii politice cu deosebire în țările capitaliste dezvoltate, care reflectă, fără îndoială, criza unor anumite sisteme politice ca și a sistemului internațional, puse în fața unor cerințe de schimbare radicală. Științele sociale și politice contemporane au făcut unele progrese sensibile în ceea ce privește rigoarea analitică și rafinamentul arsenalului metodologic, deși empirismul le-a ținut multă vreme departe de marile probleme arzătoare ale politicii contemporane ; filosofii au întreprins și ei pași semnificativi pe calea clarificării instrumentarului logic și conceptual al cercetării, deși a fost nesocotită adesea, mai ales de reprezentanții gîndirii filosofice și politice occidentale, nevoia de rediscutare a fundamentelor puterii politice într-o epocă de criză și de reformulare a opțiunilor, într-o „lume în schimbare". Fred R. Dallmayr, referindu-se la situația din țările capitaliste dezvoltate, avea dreptate să scrie că „ceea ce se pune în discuție nu este inteligența analitică a vremurilor noastre, ci soarta filosofiei politice și, mai mult, relația dintre filosofie și practica de zi cu zi"[2] ; sărăcia teoriei politice, subliniază el, ilustrează și întărește simptomul de bază al crizei timpurilor noastre : dezintegrarea deliberării și a comunicării dintre membrii comunității politice. Am adăuga că, în viața politică, extinderea și virulența terorismului sînt tot un efect și o ilustrare a eșecului deliberării și comunicării politice.

Paradoxul — aparent doar, pentru că este pe deplin inteligibil și explicabil — ultimelor decenii este acela că în timp ce știința și tehnologia asigură potențialul unei distrugeri globale, criteriile alegerilor individuale sau sociale au devenit criptice sau confuze. Desigur, dincolo de criza relațiilor sociale și politice, paradoxul își are originea în curentele filosofice dominante în societățile capitaliste postbelice, neopozitivismul și filosofia analitică, ce au favorizat dihotomia fapt/valoare și au produs o devalorizare concomitentă a considerațiilor normativ-practice în favoarea datelor empirice. Ruptura dintre empiriștii și teoreticienii politicii a dus la o stranie „diviziune a muncii", care a transformat știința și filosofia politică într-o întreprindere imună la dilemele și agoniile experiențelor sociale și politice contemporane. În occident, teoria politică academică aproximează ceea ce filosoful francez Merleau-Ponty denumea „gîndire în retragere". Deși a filosofa înseamnă „a căuta", nota el, astăzi preferăm să pretindem că am găsit. „Ne întoarcem la una sau alta din tradițiile noastre și o apărăm. Convingerile noastre se bazează mai puțin pe valorile și adevărurile percepute și mai mult pe viciile și erorile acelora pe care nu îi agreăm". Și el aprecia că „această decadență este în concordanță cu cursul istoriei noastre"[3], adică a occidentului capitalist ; iar Paul Ricoeur opina că ea încurajează o altă dihotomie care opune două specii de dogmatism : scepticismul, care refuză să caute sensul, și fanatismul, care îl susține prematur, cei importanți care gîndesc prin principii și cei șmecheri care trăiesc fără adevăr[4]. Aceste două tipuri de dogmatism — unul negativ, care exacerbează limitele, și altul pozitiv, care alimentează suficiența — și-au pus,

[2] Fred R. Dallmayr, *Beyond Dogma and Despair : Toward a Critical Theory of Politics*, „The American Political Science Review" 69, nr. 4, 1975, p. 64—79.

[3] Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1963, p. 41.

[4] Vezi Paul Ricoeur, *History and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1965, p. 12.

într-un fel, amprenta și pe noile tentative ale antropologiei politice. Jürgen Habermas observa cu justețe : „Atunci cînd recurge la o procedură de sine stătătoare (ontologică), prin evidențierea trăsăturilor care nu se modifică sau permanente ale vieții umane, antropologia devine necritică și încurajează în final chiar un dogmatism cu implicații politice (cu atît mai periculos cu cît este presupus științific)" [5].

Cum sesiza și Bertrand de Jouvenel, referindu-se la același context social-politic, puterea publică datorită unor cauze interne, dar și externe, s-a văzut orientată spre sarcini fără încetare lărgite și multiplicate, dar fără un contur precis. „Nu s-a mai dispus astfel de o idee sigură a misiunii sale, de un model nestrămutat al conduitei sale de care să te folosești pentru a judeca dacă ea acționa bine sau rău, dacă făcea mai mult sau mai puțin decît trebuia" [6]. Teoreticienii, arată el, care s-au străduit mult timp să aprecieze cum trebuia să acționeze puterea publică nu mai sînt preocupați decît să spună cum trebuie să fie autorizată. Astfel s-ar putea aprecia doar dacă autoritățile publice au un bun titlu și nu dacă ele au o bună conduită.

Această apreciere a lui Jouvenel n-ar putea fi întru totul însușită : tendințele postbelice, mai ales în discipline nou constituite și prin reorientarea științelor politice sub influența behaviorismului nord-american s-au preocupat mai degrabă de condițiile mensurabile ale agenților politici (inclusiv cei organizaționali sau instituționali) și de performanța sistemelor politice, apreciate în termeni de eficacitate și eficiență. În același timp s-ar putea invoca și actuala tendință de formalizare excesivă în tratarea normelor, cu corolarul reducerii lor la eficacitate normativă în ansambluri organizaționale. După cum considerarea dreptului ca o sumă de decizii sau chiar reducerea guvernămîntului ori a realizării puterii la un ansamblu de operațiuni formalizate și instituționalizate înseamnă a le răpi sensul lor social și uman, ininteligibil în absența raportării lor explicite la valori.

Problema ineficacității (sau neputinței) ca și cea a criteriilor eficienței unui sistem politic au ocupat avanscena gîndirii politice occidentale, marginalizînd, într-un fel, preocupările tradiționale ale filosofiei politice. Greșala care s-a făcut (neînlăturată încă și din cauza întîrzierilor în elaborarea unei criteriologii adecvate în politica comparată) constă în tendința de a judeca *toate* sistemele politice prin criterii proprii doar unui tip de sisteme politice (cele capitaliste). Or, este de înțeles că stadiul și particularitățile epocii, dar mai ales apariția unor noi tipuri de sisteme politice au modificat, în unele cazuri chiar radical, modul de a pune și soluționa probleme. În realitate, a face abstracție de valori sau a le „pune în paranteză" nu înseamnă deloc a le desființa, nici pe ele și nici necesitatea raportării la ele.

Pe de altă parte, noi noțiuni vehiculate în același perimetru („statul savant", „statul tehnic", „ideologia științei" etc.) pun în evidență raporturi noi între știință și putere (politică). Din considerente ce țin de exigențe de productivitate și/sau de necesități militare, organizarea științei și tehnicile ce-i sînt corolare devine o chestiune de stat (politica științei) ; această situație de fapt a dus la apariția de noi instituții în sînul cărora puterea și cunoașterea încheagă relații originale. De aici rezultă o mentalitate, o „ideologie" care induce, după previziunea lui Nietzsche, „o nouă sacralitate" ; altfel spus, e vorba de un recîștig al funcției raționalității în

[5] Jürgen Habermas, *Anthropologie*, în *Fischer–Lexicon : Philosophie*, Frankfurt am Main Fischer, 1958, p. 32—33.

[6] Bertrand de Jouvenel, *De la souveraineté à la recherche du bien politique*, Paris, Editions Génin, 1955, p. 8.

politică. Deşi, în destule cazuri, doar declarat sau ambiţionat. Adesea se anunţă că trăim sfîrşitul unui mileniu de „ruptură" şi începutul unui al treilea, al invenţiei sociale şi al construcţiei conştiente[7] (ignorîndu-se că raţionalitatea politicii n-a putut depăşi însă, în cele mai fericite dintre cazuri, nivelul rezonabilităţii) sau că statul viitorului secol va fi neapărat „un stat care învaţă" *(learning state)*, cum îl numeşte K.W.Deutsch[8], şi ale cărui cele mai importante funcţii ar fi creşterea capacităţilor societăţii pentru iniţiativa învăţării prin noi structuri şi procese care să-i permită să iniţieze noi relaţii cu mediul său, noi habitate ca oceanele sau spaţiul extraterestru, ori să stăpînească noi forţe ale naturii, cum ar fi energia solară.

Desigur, încercarea de a răspunde *filosofic* problemelor politice ale timpului nostru şi modalităţilor cognitive şi operaţionale cu care sînt întîmpinate are cea mai mare însemnătate. Tocmai pentru că filosofia politică ar trebui să dezvăluie semnificaţia reală a activităţii politice, o adevărată filosofie politică poate constitui o terapeutică eficace împotriva suficienţei afişate prea adesea de ştiinţele socio-politice „pozitiviste" şi de instituţiile „statului savant", care declină făţiş orice altă legitimitate în afara eficacităţii tehnice, precum şi contra reflecţiilor care îşi iau drept soclu „statul de drept" cu perdeaua sa de fum care înlătură problema legitimităţii sub pretextul universalităţii legalităţii. Cum remarca acelaşi R. Dallmayr, polii între care se produce oscilaţia sînt pozitivismul, care sub pretextul lui *constat* admite ceea ce este cum este, şi idealismul, care face apel la o construcţie conceptuală pentru a judeca realul şi propune un model celest care trebuie să coboare pe pămînt.

Pe de altă parte, astăzi mai mult ca oricînd, împotriva „realismului politic" care reduce acţiunea politică la forţa nudă sau, uneori, şi la persuasiunea obsesivă, manipulatoare şi (sau) mutilatoare de conştiinţe, filosofia politică este chemată să releve că acţiunea politică nu poate desconsidera exigenţa morală şi că aceasta vizează universalul. Dealtfel, chiar ideea raţionalităţii politicii presupune o voinţă care se aplică tuturor oamenilor. Iată de ce, cum remarca François Châtelet, „lupta împotriva oprimării economice este în mod necesar, în acelaşi timp, o luptă pentru justiţie, adică împotriva tuturor opresiunilor, inclusiv aceea care se prevalează de constrîngerea impusă de cucerirea puterii sau de creşterea industrială ; astfel, în gîndirea lui Marx, cuvîntul *dictatură* în expresia *dictatura proletariatului* este luat în sensul său roman de situaţie excepţională şi provizorie, precedînd instaurarea unei societăţi juste, adică fără clase şi fără stat"[9]. În genere, se poate spune că dacă acţiunea şi doctrinele politice, vizînd să realizeze o anumită ordine socială, definesc în acelaşi timp o lume etică şi culturală, ele trebuie să facă neapărat apel la o reflexie de tip filosofic pentru a le asigura comprehensiunea ; numai prin filosofie ele se pot racorda la universalul uman. Iată de ce explicarea (pe baza înnoirii problematicii şi soluţiilor sale) filosofiei politice este necesară nu numai pentru cei ce s-au dedicat aprofundării studiului fenomenului politic, ci trebuie încercată de oricine vrea să-şi exercite în deplină conştiinţă funcţia de cetăţean.

[7] Vezi, de pildă, Max Gallo, *La troisième alliance. Pour un nouvel individualisme*, Paris, Fayard, 1984.

[8] Karl W. Deutsch, *Functions and Transformations of the State : Notes toward a General Theory*, comunicare prezentată la reuniunea grupului de studii „Teorii despre stat" (AISP), Berlin, 1984.

[9] François Châtelet, Evelyne Pisier-Kouchner, *Les conceptions politiques du XX-e siècle*, Paris, P.U.F., 1981, p. 648.

Problema dobîndește, firesc, dimensiuni noi într-o societate revoluționară, socialistă. Atît pentru faptul că ea produce modificări calitative în structura și mecanismele puterii politice, dar și pentru că instituie un nou tip istoric de civism, legitimat de necesitatea unității organice, indisolubile dintre socialism și democrație, care presupune o participare tot mai activă, în deplină cunoștință de cauză și de sporită eficiență socială. Iar această participare este indelebil asociată cu un nou tip de dezvoltare în sistemul personalității. Acesta este sensul precizării pe care o face secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Democrația socialistă înseamnă asigurarea participării active a tuturor membrilor societății la conducerea treburilor obștești și de stat, la viața publică, înseamnă manifestarea plenară a fiecărui individ în sînul societății"[10].

Cum se explică atunci slăbiciunea și carențele preocupărilor de filosofie politică în țările socialiste ? Adversarii noștri politici și ideologici s-au grăbit, tendențios și denaturant, să vadă în această situație nu ceva conjunctural, ci un rău organic, structural : pe de o parte, al sistemelor politice socialiste ; pe de altă parte, al însăși concepției marxiste despre stat și drept. „Argumentul" cel mai adesea utilizat cu privire la o pretinsă imposibilitate a existenței filosofiei politice în țările socialiste se bazează pe cunoscuta extrapolare ilegitimă a modelului societăților antagoniste, cu sisteme politice de adînci clivaje și contradicții sociale, politice și ideologice. Astfel I. Berlin consideră că filosofia politicii poate înflori și se poate dezvolta „doar într-o lume în care și scopurile intră în conflict"[11], în timp ce într-o societate monolitică, cum se exprimă și A. Passerin d'Entrèves, orice discuție se reduce „la dezbatere asupra mijloacelor, asupra modului mai bun de a produce consecințele dorite"[12]. J. L. Talmon se exprimă și mai direct, pretinzînd că „libertatea (ca climat necesar pentru o dezbatere asupra scopurilor politicii — n.n.) nu are sens fără dreptul de opoziție și fără existența unei opoziții"[13] ; în aceeași direcție se plasează și intervenția lui Dino Pasini cînd susține că dezbaterea problemelor cardinale ale filosofiei politice, adică „ale scopurilor și valorilor supreme" este imposibilă în „statele în care ele sînt monopolul alegerii exclusive și competenței statului" [14]. Nu e greu de sesizat că asemenea opinii se încadrează în arsenalul anticomunismului contemporan care „denunță" sistemele politice socialiste ca fiind totalitare, revendicînd monopolul democrației pentru societățile capitaliste. Ele țin, în consecință, mai mult de „războiul ideologic" decît de o adevărată știință sau filosofie politică. Dar, pentru a judeca o politică sau un sistem politic, nu e suficient să-l identifici cu unele aranjamente empirice sau cu domnia opiniei faptice, și, cu atît mai puțin, cu unele doctrine și principii speculative. Așa cum releva chiar un filosof de orientarea lui M. Merleau-Ponty, „oricare ar fi poziția filosofică. . . o societate nu este un templu de idoli-valoare care se află pe frontispiciul monumentelor sale sau în pergamentele sale constituționale ; valoarea unei so-

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 94.

[11] I. Berlin, *Does Political Theory Still Exist ?*, în Peter Laslett, W. G. Runciman, *Philosophy Politics and Society* (Second Series), Oxford, 1962, p. 8.

[12] A. Passerin d'Entrèves, *Scopo e necesità di un insignamento di filosofia politica*, în „Il Politico", nr. 3, 1966, p. 410.

[13] J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1967, p. 192.

[14] Dino Pasini, *Problemi di Filosofia della Politica*, Napoli, 1977, p. 14.

cietăți este valoarea pe care ea o acordă relațiilor omului cu omul"[15]. Or, tocmai *această* realitate face ca dezbaterea de filosofie politică să fie necesară sau reală sau formală.

Cealaltă direcție adversară vizează esența concepției marxiste care orientează structura și mecanismul sistemelor politice socialiste; ea a fost formulată mai direct și explicit în legătură cu filosofia dreptului, dar, prin analogie, a fost și este adesea extinsă și asupra filosofiei politice. O asemenea poziție a fost exprimată cu claritate de K. Stoyanovitch: din faptul că în concepția lui Marx dreptul nu este un fenomen autonom, ar rezulta concluzia că o filosofie a dreptului (ca și o știință autonomă a dreptului) n-ar putea exista. Mai mult chiar, „dreptul va fi «ucis» de această filosofie". Fiind un fenomen istoric și suprastructural (adică derivat) și, deci, lipsit de perenitate, el n-ar putea da naștere unei filosofii veritabile, ci mai degrabă unei teorii critice, căreia i s-ar putea recunoaște doar în subsidiar calitatea de filosofie, din moment ce este într-adevăr imposibil să negi filosofia fără a filosofa[16]. K. Stoyanovitch are, desigur, o concepție curioasă despre filosofie și, în plus, desconsideră istoricitatea umanului și socialului, faptul că însăși necesitatea socială este totdeauna concretă.

Întrebarea care apare aici, la nivel fundamental, este următoarea: dacă marxismul nu poate fundamenta și construi o filosofie politică (și/sau o filosofie a dreptului), pentru că el a dat acestor fenomene o explicație științifică, istoristă, plasată într-o concepție unitară și armonioasă despre natură, societate și om, atunci o filosofie a politicului (sau a dreptului) e posibilă și legitimă numai întemeiată pe o concepție falsă, autonomistă și anistorică despre politică și drept? Ar fi cel puțin straniu pentru filosofie. Trebuie să recunoaștem însă că dacă nu s-ar fi manifestat o prea îndelungată lipsă de preocupare pentru filosofia dreptului și filosofia politică, în toate componentele lor, o asemenea concepție n-ar fi fost facilitată și nici atacurilor politico-ideologice împotriva socialismului cu corolarul lor apologetic față de capitalism nu li s-ar fi dat „mînă liberă". Pentru că, în fond și de fapt, marxismul n-a negat niciodată necesitatea și însemnătatea filosofiilor „regionale", ca verigi esențiale ale unei concepții armonioase și atotcuprinzătoare. Cu atît mai mult cu cît, în realitate, răsturnarea radicală a conținutului unor categorii ale politicii prin revoluția socialistă, modificarea naturii sociale a puterii politice în socialism și a finalității sale în perspectiva transformărilor ireversibile pe care le va implica societatea fără clase, fac preocupările explicite de filosofie politică mai mult decît necesare. Superioritatea vocației istorice a socialismului nu poate fi deplin argumentată în absența renovării radicale a categoriilor filosofiei politice. Ceea ce s-a întreprins pînă acum în cadrul „teoriei generale a statului și dreptului", răspunde insuficient exigențelor științifice și filosofice.

Filosofia politică reprezintă, cum subliniam și altădată[17], o trăsură de unire, pe de o parte, între filosofie și acțiunea politică, pe de altă parte,

[15] M. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, Boston, 1969, p. XIV. Și el adăuga în sprijinul aserțiunii sale: „Refuzînd să judece liberalismul în funcție de ideile pe care le adoptă și le înscrie în Constituție și cerînd ca aceste idei să fie comparate cu relațiile dominante între oameni într-un stat liberal, Marx ... asigură o formulă pentru studiul concret al societății care nu poate fi respinsă de argumentele idealiste".

[16] Konstantin Stoyanovitch, *La pensée marxiste et le droit*, Paris, P.U.F., 1974.

[17] Într-o comunicare prezentată la al IV-lea Congres mondial de logică, metodologie și filosofia științei (București, 1971) și publicată sub titlul *Philosophie politique et sciences politiques* în „Res Publica" (Bruxelles), nr. 4, 1972; de asemenea, în vol. *The Relevance of Political Philosophy Today*, comunicare la al X-lea Congres mondial al Asociației Internaționale de Știință Poli-

între filosofie și științele politice. Această bivalență a sa ne apare necesară atît în raport cu stadiul actual al științelor politice — teoretice și praxiologice — care sînt chemate să îndeplinească funcții complexe, cît și în raport cu cerințele presante ale orientării practicii politice, în epoca noastră de ample și acute confruntări cu privire la căile actuale și viitoare ale dezvoltării social-politice a omenirii.

Totodată, această bivalență rezultă din natura însăși a filosofiei politice a timpului nostru, concepută ca o întreprindere cognitivă și valorizatoare, cu deschidere concomitentă spre știință (pe rezultatele căreia își și întemeiază valorificările și ierarhizările operate) și spre practică, spre acțiunea politică. Este, de altfel, sensul promovat de marxism, care concepe filosofia ca angajată și totodată deschisă în egală măsură informațiilor științei și constrîngerilor „praxis"-ului, căutîndu-și validitatea deopotrivă în știință și în praxis.

CU PRIVIRE LA CONCEPTELE DE ESENȚĂ ȘI CONDIȚIE UMANĂ

OLTEA MIȘCOL

Împrejurarea că referirile întemeietorilor materialismului dialectic și istoric la *natura*, *esența* și *condiția* umană nu au fost reunite într-o teorie antropologică coerent structurată, ci le regăsim dispersate de-a lungul întregii lor opere, în contexte variate, începînd cu scrierile din tinerețe, a generat numeroase controvese, contestări, atitudini critice chiar și în rîndul cercetătorilor marxiști contemporani.

Una dintre cele mai controversate formulări marxiste, grevată uneori de o manieră mecanicistă de interpretare, este cea cuprinsă în teza a 6-a a lui Marx asupra lui Feuerbach, unde esența umană este definită ca „ansamblu al relațiilor sociale". Desprinderea acestei definiții din contextul general al tezei, precum și din contextul altor dezvoltări relativ sincrone sau ulterioare a condus, în cazul unor exegeze, la identificarea omului cu societatea sau a individului cu ansamblul relațiilor sociale.

Atrăgînd atenția asupra unor asemenea posibile interpretări, Nicolae Lotreanu consideră că a defini esența umană potrivit formulării din teza a 6-a a lui Marx despre Feuerbach — cum procedează și marxistul francez Lucien Sève — înseamnă a înlocui abstracția inerentă individului izolat cu abstracția inerentă societății, deci a cădea în aceeași capcană metodologică a filosofiei idealist-speculative, prin identificarea omului cu societatea[1].

tică (Edimburg, 1976) și publicată în „Viitorul social", special issue for the 10ht World Congress of IPSA (1976); precum și în *Znaczenie filosofii politycznej w dvin dzisiejszym*, în „Studia Nauk Politycznych" (Warszawa), nr. 2, 1978; și în *Philosophy — Science — Politics*, în *Philosophical Thinking in Romania Today*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, p. 208—221.

[1] Nicolae Lotreanu, *Condiția umană a politicului*, București, Edit. politică, 1979.

Pentru a conferi o mai sporită claritate interpretărilor pe marginea tezei a 6-a despre Feuerbach, o vom reproduce *in extenso*, socotind-o integral semnificativă pentru lămurirea conceptului pe care-l avem în vedere :

„Feuerbach — afirmă Marx — reduce esența religioasă la esența *umană*. Dar esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale.

De aceea Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esențe reale, este nevoit :

1) să facă abstracție de mersul istoriei, să considere sentimentul (Gemüt) religios în mod izolat și să presupună un individ uman abstract-*izolat;*

2) de aceea la el esența umană nu poate fi privită decît ca *«specie»*, ca generalitate lăuntrică, mută, care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor" [2].

Evaluînd consecințele teoretice fundamentale ale acestei observații a lui Marx, consemnată pentru prima oară în „Teza a 6-a despre Feuerbach" și dezvoltată amplu în *Ideologia germană*, Lucien Sève conchide : „Teza a 6-a stabilește, așadar, o deosebire capitală între esența umană obiectivă și forma individualității și proclamă caracterul funciarmente secundar al individualității în raport cu baza socială obiectivă. Aceasta duce, evident, la imense consecințe teoretice. Orice speculație filosofico-umanistă despre om în general este descalificată irevocabil : a vorbi despre «om» la singular, în afara cazurilor concrete este o mistificare" [3]. După părerea noastră, concluziile exegetului francez evidențiază o înțelegere adecvată a ideilor marxiste despre esența umană concepută concret-istoric, pe baza „științei relațiilor sociale". Aprofundînd tezele lui Marx, L. Sève dezvoltă ideea potrivit căreia între cele două structuri distincte prin ele însele, individul biologic și baza socială, conexiunea nu ia aspectul unei reciprocități neutre, ci al unui raport de subordonare a primei față de a doua, relația funcțională reciprocă care îmbracă forma unei *circularități orientate*. Pentru a desemna acest tip specific de conexiune de esență Sève propune conceptul de *juxtastructură*, postulînd existența unui asemenea raport între individ și baza socială corespunzătoare[4].

Observațiile critice ale lui Nicolae Lotreanu privind identificarea abuzivă a individului cu societatea în interpretarea propusă de L. Sève, nu ni se par îndreptățite.

O interpretare susceptibilă de amendare principială este cea a lui Louis Althusser. În lucrarea sa *Pour Marx*, el subliniază : „Teza a 6-a despre Feuerbach spune că omul neabstract este ansamblul relațiilor sociale" [5]. Din această perspectivă omul concret, deci individul, ar fi ansamblul relațiilor sociale, ceea ce, evident, constituie un non-sens, determinîndu-l pe Althusser să conchidă inadecvarea dintre conceptul de om și definiția acestuia. După părerea noastră, eroarea sa de interpretare este evidentă, de vreme ce teza a 6-a nu vizează definirea individului, ci a esenței umane, indicînd faptul că umanismul filosofic de pînă la Marx, respectiv cel al lui Feuerbach concepea *esența umană* într-un *mod abstract*, ca ansamblu de însușiri umane universal valabile, independent de mișcarea istorică reală a societății. Or, dacă pînă la Marx conceptul de om real trimi-

[2] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 7.

[3] Lucien Sève, *Marxismul și teoria personalității*, București, Edit. politică , 1974, p. 93.

[4] Lucien Sève, *op. cit.*

[5] Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 254.

tea întotdeauna la o asemenea esență umană abstractă, potrivit unei noi înțelegeri, științifice, concret-istorice a acesteia, datorate lui Marx, conceptul de om real se adresează de acum, după cum observă întemeiat Lucien Sève, „științei relațiilor sociale", ceea ce deschide calea construirii unei teorii a individualității, a unei științe a personalității întemeiate pe achizițiile materialismului istoric.

Revenind la definiția marxistă a esenței umane în *realitatea sa*, ca ansamblu al relațiilor sociale, nu putem fi însă de acord cu interdicția principială a lui L. Sève, de a vorbi despre om la singular, în afara cazurilor concrete. Avem în vedere, evident, omul în sens generic, concept care înmănunchează determinații esențiale, comune clasei de obiecte (indivizi) pe care o definește. În această perspectivă trebuie înțeleasă, după părerea noastră, și afirmația lui Marx din Introducere la *Manuscrise economice din anii 1857—1859*: „Omul este, în sensul strict literal al cuvîntului, un « Zoon politikon »; nu numai un animal social, ci un animal care numai în societate /M—2/ se poate singulariza". Posibilitatea utilizării conceptului de om în general este sugerată, între altele, de analogia cu statutul altor concepte sau noțiuni ce definesc fenomene sociale, cum este cel de „producție"' la care se referă în mod expres Marx *. Dealtfel, Marx însuși vorbește în *Capitalul* despre o natură omenească în general: „ ... dacă vrem să judecăm acțiunile, mișcarea, relațiile etc. umane pe baza principiului utilității, trebuie să cunoaștem *natura umană în general* și modificările suferite de ea în fiecare epocă dată" [6].

Multiplele referiri directe sau implicite la *natura umană* și la *esența umană* în operele lui Marx și Engels, în cadrul cărora sensurile celor două concepte fie se suprapun, fie se intersectează, creează dificultăți în delimitarea lor semantică, dificultăți sporite de varietatea interpretărilor lor post-marxiene. Ambiguitatea conceptuală este alimentată, între altele, de introducerea în cîmpul abordărilor teoretice a conceptului de *condiție umană*, concept cu semnificație apropiată primelor două.

Departe de a pretinde să introducem ordine și rigoare într-un asemenea vast cîmp de interpretări, ne propunem să avansăm un punct de vedere propriu privind raportul dintre noțiunile puse în discuție, beneficiind de rolul de călăuză epistemologică a tezelor antropologice ale lui Marx, precum și de sugestiile oferite de unele elaborări marxiste contemporane.

Pornind de la delimitarea pe care însuși Marx o introduce între „*natura omenească în general*" și „*natura omenească istoricește modificată*" și de la definiția dată de el *esenței umane reale* ca „*ansamblul relațiilor sociale*", socotim că se poate opera în plan teoretic o „dedublare" a esenței umane. S-ar putea vorbi, pe de o parte, despre o *esență umană abstractă*, care ar echivala cu natura omenească în general și care ar constitui obiectul de cercetare al biologiei, geneticii, psihologiei, lingvisticii etc., iar pe de altă parte, despre o *esență umană reală*, echivalentă cu natură umană istoricește transformabilă, obiect al sociologiei, economiei politice și posibil și al altor discipline socio-umane.

* „Producția în general este o abstracție, dar o abstracție rațională în măsura în care desprinde și fixează realmente ceea ce este comun, scutindu-ne astfel de repetări. Dar acest *element general*, sau elementul comun desprins prin comparație este el însuși ceva multiplu articulat, care se întruchipează în determinații diferite". (Karl Marx, „Manuscrise economice din anii 1857—1859"/Varianta inițială a *Capitalului*/, partea I, *Introducere*, p. 16—17, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri ...*, *lucr*,. *cit.*, p. 82).

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 619 (nota 63). Citatul este semnalat și de Mihu Achim în lucrarea sa *Marxismul și esența umană*.

Abordarea omului sub specia totalității, ca trecere și depășire dialectică reciprocă între cele două ipostaze ale esenței sale, ca unitate și conflict ale acestora, revine antropologiei filosofice, care își dobîndește atributul de științificitate sprijinindu-se pe cercetările și pe rezultatele tuturor disciplinelor socio-umane particulare.

Acceptarea unei „esențe umane" abstracte sau a unei naturi omenești în general, ca expresie a determinațiilor comune aparținînd tuturor indivizilor umani, nu echivalează însă, în spiritul antropologiei filosofice marxiste, cu substituirea unei concepții substanțialiste cu o alta de aceeași factură. Deoarece, punctul de plecare în definirea și înțelegerea unei asemene esențe sau naturi umane general abstracte nu-l mai constituie un atribut al omului imanent subiectivității sale, indiferent dacă este vorba despre socialitate, raționalitate, spiritualitate etc., ci *acțiunea, activitatea practică* a acestuia, deci un raport subiect-obiect. *Activitatea* în cadrul căreia se manifestă și se dezvoltă de fapt toate atributele pe care omul, ca individualitate, le deține potențial, deci ca posibilități, ca aptitudini. Afirmația lui Marx din Teza a 8-a despre Feuerbach, potrivit căreia „Viața socială este, în fond, *practică*", nu este o idee între altele, ci una cu valoare principial explicativă în întreaga sa concepție asupra problematicii umane. Această activitate practică, a cărei primă expresie a constituit-o procesul muncii, a permis, din punct de vedere istoric, depășirea lumii naturale de către existența socială, care, din punct de vedere ontologic se întemeiază însă pe această bază naturală. Munca, în sens larg practica socială, constituie elementul mijlocitor între o existență calitativ superioară — cea socială, și o naturalitate în care de fapt acest element își are rădăcinile, dar pe care o depășește, pentru a se transforma în legitate obiectiv generală, deci istorică, a existenței sociale. În acest sens este relevant următorul pasaj din *Capitalul* lui Marx : „În calitate de creatoare de valori de întrebuințare, de muncă utilă, munca este deci o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului" [7]. Importanța hotărîtoare pe care Marx și Engels o atribuie muncii în procesul antropogenezei și al evoluției sociale a influențat însuși demersul definirii esenței umane uneori chiar în sensul echivalării acesteia cu munca. În literatura noastră marxistă întîlnim următoarea definiție : „Munca reprezintă raportul absolut dintre subiect și obiect, esența absolută sau universală a omului"[8]. Considerăm că această afirmație este susceptibilă de precizări. Este adevărat că, din punct de vedere genetic, ceea ce a făcut posibilă desprinderea existenței umane — ca tip calitativ superior de existență — de baza sa naturală, viața organică, a fost munca. Teoria marxistă a muncii, înțeleasă ca formă de instituire teleologică gîndită și voită de om, întemeiază înțelegerea specificului existenței sociale. Este de fapt ceea ce îl determină pe G. Lukàcs să afirme : „Abia în muncă, în instituirea scopului și a mijloacelor lui ajunge conștiința, printr-un act autocondus, anume instituirea teleologică, să nu se mai adapteze pur și simplu la mediul înconjurător — adaptare de care țin și acele activități ale animalelor care schimbă natura în mod obiectiv, dar neintenționat —, ci să înfăptuiască în natură schimbări imposibile pentru natură și de neconceput" [9]. Este vorba despre ceea ce Lukács numește „înfăptuirea instituirii

[7] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, edit. cit., p. 57.
[8] Mihu Achim, *Marxismul și esnța umană*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1978, p. 43.
[9] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1978, p. 195.

teleologice ca produs adecvat, gîndit și voit" și care constituie de fapt saltul din animalitate în existența specific umană. Este adevărat că baza practicii sociale din punct de vedere genetic și ontologic o constituie munca, dar depășirea sa prin instituiri teleologice mijlocite, al căror scop nu mai vizează nemijlocit transformarea unui obiect al naturii, determină noncoincidența sferelor lor.

În virtutea faptului că practica socială, după cum subliniază pertinent G. Lukács, nu se identifică cu procesul de producție nemijlocit, ci îl transcende în direcția activității teoretice și a practicii social-istorice, a căror esență ontologică și model indică o simultană identitate și nonidentitate cu munca, considerăm că esența umană abstractă sau natura omenească în general (după expresia lui Marx) rezidă în *posibilitatea instituirilor teleologice conștiente pe temeiul afirmării capacităților natural-genetice și psiho-sociale ale omului.* Este deosebit de importantă sublinierea caracterului conștient al procesului, deoarece numai într-o asemenea împrejurare se poate statornici un autentic raport *subiect-obiect*, raport care se întemeiază pe un fenomen de distanțare în reflectarea realității și care-și află corespondentul sau referențialul ontologic în dualitatea : *existență reală* și *reflectarea sa în conștiință.*

Transformarea naturii sau a lumii exterioare omului într-o lume creată de el, într-o lume care constituie obiectivarea vieții sale generice, nu ar fi fost și nu ar fi posibilă în absența dotării sale cu un ansamblu de aptitudini natural-fizice și psiho-sociale, supus unui neîntrerupt proces istoric de dezvoltare, plasticizare, de amplificare și nuanțare, ansamblu pe care Marx l-a denumit sub termenul generic de „forțe esențiale umane". Lumea obiectuală devine lume umană, deci o lume pentru om, doar în măsura în care ea se proiectează în zona de incidență a forțelor esențiale umane. Înțelegerea acestor forțe ca predispoziții, ca mănunchi de posibilități care își dobîndesc actualizarea și deci obiectivarea în cadrul unui raport activ cu lumea obiectuală asigură o interpretare consecvent dialectică a afirmării acestor forțe în cadrul procesului istoric real. În acest teritoriu al mediațiilor între cauzalitate, trebuințe și instituiri teleologice (ca expresie a caracterului constituant al conștiinței umane) se situează invenția și creația umană, al căror produs și expresie este lumea *valorilor.*

Privită prin prisma acțiunii, deci a posibilității concrete a instituirilor teleologice, esența umană abstractă (sau natura omenească în general) scapă de sub presiunea limitărilor impuse de concepțiile substanțialist-idealiste, pentru a dobîndi statutul de categorie dinamică, sesizabilă în multiple și variate manifestări ale existenței umane, aptă de a fi exprimată printr-un concept deschis unor semnificații mereu mai bogate. A concepe astfel esența umană înseamnă a recunoaște „coființarea esenței și a existenței", înseamnă a concepe omul ca realitate și posibilitate reală totodată, ca necesitate și libertate, ca evaluator și creator de valori, ca imprevizibilitate a unei subiectivități singulare și legitate obiectivă a unei universalități concret istorice.

Posibilitățile omului de afirmare a omenescului, de realizare a potențialităților sale specifice trebuie considerate dintr-o atare perspectivă, prin prisma valorii lor relative. Astfel, fiecare treaptă de dezvoltare a societății omenești mărturisește răspunsul, adecvat sau inadecvat, pe care îl dă unor trebuințe umane concret-istorice, asociate forțelor esențiale umane ajunse la un anumit nivel de înflorire. Ceea ce devine omul pe o anumită treaptă istorică de dezvoltare a societății este deci, ceea ce permite for-

ţelor sale esenţiale ansamblul relaţiilor sociale, respectivul cadru socio-cultural. Realizarea concretă a posibilităţii instituirilor teleologice ca afirmare a capacităţilor, a forţelor esenţiale umane în cadrul unui dialog activ cu lumea obiectelor este determinată prin urmare, tocmai de gradul de dezvoltare şi de particularităţile relaţiilor sociale într-un moment istoric dat. Credem că în acest sens se poate vorbi despre *esenţa umană concretă*, despre ceea ce Marx numeşte *esenţa umană în realitatea sa*, ca fiind ansamblul relaţiilor sociale.

Modalitatea concretă de co-fiinţare a *esenţei* şi a *existenţei*, respectiv modalitatea particulară, concret-istorică de afirmare a esenţei umane în existenţa reală a indivizilor umani defineşte după părerea noastră *condiţia umană*. Acest concept semnifică, deci, modalitatea în care potenţialităţile umane se afirmă în planul realului, şansele şi limitele istorice ale acestei afirmări; el exprimă în ultimă instanţă contradicţia, tensiunea dialectică permanentă dintre posibilitate şi realitate. Cum se realizează deci omenescul din om? Cum se afirmă forţele sale esenţiale în condiţii istorice particulare? Cum se manifestă determinarea funcţională necesar reciprocă între ansamblul relaţiilor sociale ca *esenţă* umană reală, concret-istorică şi *existenţa individuală* sau de grup a omului? — iată întrebările la care răspunde *condiţia umană*.

După părerea noastră, ceea ce specificăm prin conceptul de *condiţie umană* nu vizează direct, considerate în sine, fizionomia existenţei sociale şi a conştiinţei sociale particularizate istoric, respectiv realitatea umană în multiplele şi variatele sale determinări şi structuri, ci *un raport între acestea şi esenţa umană*. În acest sens, istoria omenirii reprezintă nu numai succesiunea legică a unor tipuri de societate, ci totodată *devenirea condiţiei umane*, succesiunea gradelor de umanizare a omului pe anumite trepte de dezvoltare a societăţii omeneşti.

ÎNSEMNĂRI DESPRE DEMNITATEA UMANĂ

VICTOR POPESCU

Ca mod de fiinţare umană la cel mai înalt nivel de realizare a personalităţii şi ca expresie funcţională a aspiraţiei spre desăvîrşire şi progres uman, demnitatea, constituindu-se ca valoare-scop, se determină prin toate celelalte valori morale.

La demnitate nu se poate ajunge separat de virtuţile morale. Nimeni nu poate deveni demn fără o acoperire în virtute. Un om poate deveni bun pentru că săvîrşeşte binele, poate deveni drept pentru că promovează în orice împrejurare dreptatea, poate deveni cinstit sau sincer pentru că se manifestă ca atare. Numai demnitatea nu se susţine singură, dacă nu-şi subsumează o serie de alte însuşiri care să-i poată asigura şi întreţine existenţa. Nimeni nu poate fi demn dacă nu are pentru ce, aşa cum existenţa modestiei nu poate fi justificată decît de omul care are pentru ce să fie modest. Cine şi-ar putea reprezenta o demnitate umană fără cinste, corectitudine, curaj, sinceritate şi multe alte însuşiri, cărora ea, ca un corolar, le dirijează manifestarea şi pe care le menţine în echilibru.

Demnitatea nu poate fi confundată și cu atît mai puțin dizolvată în însușiri morale care pe scară axiologică i se subsumează. Omul demn, de pildă, este întotdeauna și amabil, pe cînd cel amabil nu este, în mod necesar, întotdeauna și demn. Însușirile etice participă fiecare în parte la constituirea demnității, tocmai pentru ca ele să nu se falsifice. Dimpotrivă, demnitatea totalizează însușirile tuturor virtuților pozitive la un loc. Ca să nu se altereze în procesul lor de manifestare, virtuțile au nevoie de tutela demnității, care le garantează puritatea : toate virtuțile morale au nevoie de demnitate ca de un for director care le ține într-o indestructibilă unitate și înălțime valorică. Demnitatea este aceea care menține în conștiința omului cota superioară a valorii morale, fără să-l semețească pentru succes, numai ea statornicește în ființa omului balanța dreptății și echității.

Demnitatea nu este statică. Ea este întotdeauna demnitate-atitudine. Demnitatea este un „fapt" moral concret, care rămîne și după ce acțiunea — care s-a depus pentru a-l realiza — , s-a consumat. Numai fapta materializată poate stabili cota etică a făptuitorului, numai prin ea omul își realizează personalitatea sa morală în mod plenar. „Faptul" îi oferă omului posibilitatea „să rămînă și în alții" și îi prelungește existența în cei în care ea rămîne vie, chiar după ce făptuitorul nu mai este. Dar demnitatea este nu numai „fapt moral", ci și conștiință și permanență a „faptului moral".

Atunci cînd cel care exteriorizează demnitatea nu are nici un fel de acoperire etică, atunci cînd cel care o manifestă pierde controlul asupra ei, atunci cînd, cu alte cuvinte, demnitatea se etalează fără demnitate, ostentativ, zgomotos, această virtute de prim rang degenerează în orgoliu, mîndrie, îngîmfare, aroganță. Ambele criterii — de fond și formă — realizează exprimarea demnității. Criteriul de fond este însă esențial în funcționalitatea ei și îl identificăm în elevarea conștientă a performanțelor axiologice ale actelor pînă la nivelul exigențelor față de sine și față de alții.

A fi demn înseamnă a fi la înălțimea, conștientizată moral, la care te solicită valorile lui „a fi" și la care îți permite să te menții forța ta spirituală și fizică. A fi demn înseamnă a ști și a acționa astfel încît să eviți tot ceea ce ar degrada ori compromite valoarea de om. A fi demn înseamnă a construi și întreține raporturi corecte și umane cu alții, a nu le realiza prin duplicitate ori prin specularea slăbiciunii altora. Demnitatea implică convingerea că nu poți fi respectat de ceilalți, dacă nu-i respecți mai întîi tu pe toți. A fi demn înseamnă a te raporta cu valoare la valoare, a fi rezistent la tentațiile nonvalorii.

Demnitatea, ca manifestare etică, nu este o problemă numai de ordin individual. Prin însăși structura sa, omul este o ființă socială, el nu poate trăi izolat de ceilalți. De aceea, demnitatea are și ea o geneză socială, este condiționată social, ca și alte însușiri umane specifice. Modelată în matrița profilului social, profesional, artistic și chiar sportiv, demnitatea se manifestă corespunzător specificului grupării în interiorul căreia se afirmă. Există, în acest sens, o demnitate națională, o demnitate profesională, o demnitate și onestitate științifică ș.a.m.d. Și în aceste situații, demnitatea implicată colectiv are același rol de supraveghetor și stabilizator al valorilor.

Comunistul, format în spirit revoluționar, ca mod de gîndire și acțiune, este expresia modelului demnității societății noastre. El este angajat plenar în practica construcției unei vieți noi, modelîndu-și însușirile și lucrînd astfel asupra propriilor sale intenții și sentimente, într-un

proces de permanentă autoelaborare istorică. Exemplul pe care îl aduce comunistul prin propria sa prezență în viața epocii devine model în măsura în care poate transmite prin propria sa transparență sensul real al mobilurilor și al scopurilor sale.

Noul calitativ al demnității în socialism are la bază climatul politic și ideologic, nobilul ideal socialist și comunist al persoanei, o înaltă concepție etico-filosofică. Demnitatea comunistului se manifestă în contribuția pe care o aduce la aplicarea exemplară a legilor țării, a hotărîrilor de partid, în folosirea dreptului de participant activ, în cadrul democrației socialiste, la luarea deciziilor. Nu este însă vorba numai de a te bucura ca cetățean liber de dreptul politic de a participa la luarea hotărîrilor, ci și de responsabilitatea de a te situa în fruntea celor din jur, pentru ca prin muncă acestea să capete viață. Aceasta implică spirit revoluționar, dar și un înalt profesionalism, pentru că dacă „a munci" este moral, a munci cu hărnicie aplicînd cele mai noi metode și descoperiri din știință și tehnică, realizînd un înalt randament, încît întotdeauna să poți fi dat și luat ca exemplu — este demn.

Programele de dezvoltare a țării noastre stimulează și cointeresează afirmarea la nivelul cel mai înalt a personalității umane. În virtutea capacităților sale spirituale, omul are posibilitatea să manifeste opțiuni, să acționeze pe baza lor, să imprime actelor sale un caracter intenționat. Avînd și posibilitatea să cunoască și să prevadă implicațiile sociale ale activității sale, omul poate să se edifice pe sine ca demnitate, să devină stăpîn pe propriul său destin.

CULTURA ESTETICĂ ȘI MASS-MEDIA

GRIGORE SMEU

Dacă noțiunea de „cultură" — în sensul cel mai cuprinzător al cuvîntului — circulă astăzi cu dezinvoltură în contextele cele mai variate, fiind frecvent invocată tocmai pentru că aportul ei a sporit considerabil în noile procese formative ale constructorilor socialismului, apelul la noțiunea de „cultură estetică" este relativ sporadic în circuitele publice. Aceasta pentru că e preferată, ca operativitate, dispersia maximă pe specificități: „cultură literară", „cultură muzicală", „cultură teatrală" etc. Și cu oarecare frecvență, „cultură artistică". Deocamdată, noțiunea de „cultură estetică", ce conturează un sumum calitativ de specificități în ansamblul culturii, e mai puțin frecventată. Am spune că e o noțiune cu un grad oscilant de generalitate: specifică și parțială în raport cu generalitatea maximă a culturii considerată în ansamblul ei și, dimpotrivă, de o maximă generalitate în raport mai ales cu cultura fiecărei arte în parte. Această labilitate a generalității o face, probabil, mai puțin aptă de a fi frecvent invocată în circuitele publice. Așa se și explică, credem, deruta unora dintre subiecții chestionați într-o cercetare de teren pe probleme ale formativității culturii estetice, pe care am efectuat-o în anii 1983—1985 în cinci județe ale țării. Ei au sancționat tranșant noțiunea amintită: „nu există așa ceva"; „nimeni nu se preocupă de problemă".

Marea majoritate a subiecților ce au răspuns la chestionare au înțeles, însă, noțiunea de „culturl estetică" — corect sau cu aproximație — au acceptat necesitatea ei și au răspuns la întrebările ce i se subsumau, cum s-au priceput. Facem aceste precizări de nuanță, pentru că, dacă — din perspectiva considerării unor forme organizate, instituționale —, absența preocupărilor pentru „cultura estetică" poate fi în unele cazuri efectiv un minus al proceselor educative, în alte situații o asemenea absență nu-i altceva decît convertirea unei specificități mai cuprinzătoare, de gen, într-o specificitate — să-i spunem — de specie. Un exemplu, pentru a spori înțelegerea ideii : dacă la nivelul unei case de cultură — privită în întregul ei — ar fi absentă orice preocupare de cultură estetică, într-o atare situație ar fi vorba de o carență educativă reală. Într-un teatru, însă, ca instituție profesionistă, cultura estetică — în ipostaza ei de gen cultural — este canalizată cu prioritate, în chip specializat, către o cultură teatrală. Ceea ce nu înseamnă că un actor trebuie să ignore ansamblul culturii estetice pentru a asimila doar ceea ce ține de specificul artei sale. Esteticul, ca ipostază a spiritului, este acut asociativ, implicînd o infinitate de relații valorice și orice izolare tranșantă, exclusivistă a unui aspect din context se resimte pînă la urmă ca un minus. Este greu de înțeles ca un scriitor, un actor, un muzician, un pictor etc., să fie receptiv numai la cultura artei sale, ignorînd ceea ce ține de ansamblul culturii estetice.

Dar, iată că, de fapt, noi înșine am deplasat în cele de mai sus ansamblul culturii estetice către ceea ce ține doar de cultura artistică a creatorilor. Formele organizate ale culturii estetice — mai ales într-o societate cu profunde idealuri formative, educaționale, conștientizate ca atare, cum este aceea pe care o dezvoltăm — presupun, însă, concomitent o considerabilă atenție acordată publicului receptor al acestei culturi. Organizarea culturii estetice solicită simultan ambele perspective : a creatorului și a receptorului. Și dacă ținem seama de faptul că în civilizația contemporană esteticul cunoaște un proces de expansiune dincolo de sfera propriu-zisă a artei, în viața cotidiană, în transformările umane ale realității, atunci cultura estetică de astăzi se raportează cu necesitate și la amintitul proces de expansiune. În sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, cultura estetică implică și o perspectivă a studierii și asimilării teoretice, mai accentuat cognitivă. Nu este vorba, în această privință, doar de exigențele aprofundate adresate esteticianului și criticului profesionist, ci și de nevoia receptorului obișnuitl al culturii de a poseda adecvat un minim bagaj conceptual de domeniu-culturii estetice. La modul ideal și în principiu, formele organizate ale culturii estetice implică toate aceste componente.

În societatea noastră, în care formativitatea conștiinței constituie un coparticipant, un factor activ al dezvoltării acesteia, emanciparea culturii — privită în ansamblul ei — nu mai poate fi doar o chestiune a timpului liber, ci, considerabil, și a celui productiv. Nivelul cultural al profesionalității într-un domeniu sau altul nu e doar un blazon de zile mari, ci o necesitate a calității vieții, cu multiple implicații educative. Într-un atare context problematic, activiștii culturali fac uneori următoarea constatare care-i derutează : într-o localitate sau alta, într-o întreprindere sau alta producția materială se desfășoară la parametri ridicați, lucrurile stau — din acest punct de vedere — cît se poate de bine. Dar, concomitent, aceleași localități ori instituții „excelează" temporar printr-o slabă activitate culturală. De unde tentația de a deduce că între nivelul producției materiale și nivelul activității culturale nu există nici o legătură, nici un raport de influențare.

Deruta acestei constatări este consecința unei aprecieri inadecvate, în dublă ipostază, a relațiilor dintre cultură și producția materială : 1) fie că se caută o reflectare mult prea directă și imediată a activității culturale în nivelul producției, viziune nerealistă a problemei ; 2) fie că înțelesul culturii este redus la acele activități spirituale mai frecvent cotate — cele artistice, în special — și dacă acestea nu se regăsesc într-un loc sau altul, apar nedumeriri pe marginea faptului că a fost posibilă o producție materială substanțială în prezența unei activități culturale „slabe". Cultura dispune, însă, și de coeficienți ce se raportează mai intim, mai funcțional la activitatea materială, cum ar fi nivelul cunoștințelor tehnico-științifice, gradul de specializare al celor ce muncesc în unitatea respectivă, nivelul experienței și deprinderilor tehnice dobîndite. Și dacă se formulează aprecieri privind relația între nivelul producției materiale și nivelul activităților culturale într-o unitate dată, atunci credem că este indicat ca o astfel de relație să fie considerată prudent și *diferențiat*, neangajînd prea direct, tranșant *globalitatea* sferei culturalului.

Ce relații au aceste aspecte cu problema culturii estetice? Mai ales în legătură cu realizarea ipostazelor ei este invocată frecvent necesitatea timpului liber. Aici, într-adevăr, disponibilitățile timpului liber sînt importante pentru a permite receptorilor asimilări spirituale nuanțate și profunde în perimetrul artei. Dar dacă ținem seama că astăzi esteticul, extinzîndu-și considerabil sfera, devine și un coeficient activ — competitiv chiar — al calității produselor materiale, al ambientului, atunci el nu poate fi scos global nici în afara timpului ocupat, productiv, nici înstrăinat de calitatea unor produse ale industriei moderne. Cu alte cuvinte, cultura estetică — mult mai complicată decît la o vedere de suprafață și pe orizontală, — dispune de iradiații în toate direcțiile, încît căile, formele, mijloacele organizării ei constituie un proces dificil, de o rară complexitate.

Dificultatea și complexitatea sporesc și dintr-o altă perspectivă. Cultura estetică — mai ales cea artistică, în sensul receptării artei —, presupune cu preponderență contactul individual cu operele de artă. Aceasta este o cultură a rafinamentului spiritual, a înnobilării conștiinței printr-un apel insistent adresat capacității de a descoperi și instaura conotații multiple, solicitînd jocul fanteziei, puterea asociativă a ființei noastre. Realizarea calitativă a unui astfel de proces cultural nu e posibilă fără o receptare accentuat *individuală* a artei. În genere, însă, căile instituționalizate, organizate ale formativității culturii estetice constituie ipostaze ale receptărilor *colective*. Nu este vorba în această privință de un reproș, ci de constatarea unor realități obiective. De fapt, în această direcție, este necesar să constatăm trei categorii de forme instituționale mai distinct constituite. Una care prin însuși specificul artelor în cauză solicită și face posibilă receptarea individuală în prezența colectivității, cum sînt sălile de teatru, de concert, teatrul liric, bibliotecile publice, sălile cinematografelor, muzeele și expozițiile. O alta care asigură receptarea individuală „la domiciliu", datorată radioului și televiziunii. Și o a treia formă organizată — din perimetrul culturii estetice — deosebit de frecventă astăzi, o constituie varietatea spectacolelor artistice *de masă*, cu *combinări* de arte, de reprezentări ale lor. În astfel de spectacole — pe care de aproximativ un deceniu Festivalul național „Cîntarea României" le cultivă asiduu — coexistă muzica, poezia declamată, reprezentarea teatrală, dansul etc. Sînt, acestea, forme organizate de manifestare culturală ce se bizuie masiv pe suflul entuziast al colectivității și cu o accentuată tentă festivă, un gen de

popularizare și popularitate artistică ce se bizuie mai puțin pe individualizarea strictă a actului creator și a celui receptor. Cu aceste constatări nu tindem cîtuși de puțin să insinuăm că asemenea forme ale culturii estetice de masă ar fi inferioare. În zilele noastre ele sînt necesare și cu un potențial educativ, mobilizator, considerabil. Totuși, pentru nuanțarea *individuală* atît de necesară în domeniul culturii estetice aceste forme de activitate dispun de posibilități mai reduse. Oricum, cine se bizuie numai pe ele, frecventîndu-le doar pe acestea, rămîne la o cultură estetică insuficient de profundă.

Fără îndoială, Festivalul național „Cîntarea României" a impulsionat un remarcabil fond creativ al marii colectivități în domeniul culturii estetice, concomitent cu o activizare mai stabilă a atmosferei receptoare în acest domeniu. Însă un astfel de proces al intensificărilor culturale nu conduce din principiu și de la sine către individualizarea pe care o solicită permanent realizarea culturii estetice. Într-un context al posibilităților și emulațiilor colective, conștiința efortului accentuat individual este neîncetat necesară întru dobîndirea unei culturi estetice la cotele valorice înalte.

Ce se poate reține într-un chip mai pregnant din problema participării mass-mediei la formarea culturii estetice? În ultimele trei decenii — mai ales în ultimele două — structurile specifice ale mass-mediei, considerate din perspectiva evoluției culturii contemporane, deveniseră treptat un gen de problemă „la modă" în dialogul de idei de pe mai toate meridianele. Dincolo de eseistica de serviciu pe această temă, mestecînd mereu aceleași lucruri, este incontestabil că s-au elaborat lucrări și s-au formulat opinii de prestigiu ce demonstrează că destinul culturii de astăzi se lasă influențat — și va fi și în viitor — de mass-media, în special de unele ipostaze ale ei. Ideea lansată de Marshall McLuhan[1] privind dependența perceperii și asimilării conținuturilor culturale de însăși *forma* transmiterii acestora, ori ideea „culturii mozaicate", formulată de Abraham Moles[2], sînt doar cîteva dintre problemele severe, acute — ce s-au impus ca atare — pe marginea influențării culturii contemporane de către mass-media.

În ultimii ani, fervoarea discuțiilor în jurul mass-mediei s-a mai temperat, lucrurile s-au mai limpezit. La un moment dat fusese formulată cu aplomb dramatic îndoiala dacă mass-media este capabilă să transmită o cultură artistică autentică. În această privință, opiniile au fost mereu împărțite[3]: opiniile intolerante au exclus artei orice posibilitate de a rămîne autentică în sfera mass-mediei. Altele — fără a fi exclusiviste — au schimbat perspectiva problemei, considerînd că în sfera mass-mediei, cultura estetică devine un domeniu al „industriei artistice". Iar o a treia categorie de opinii a ajuns la concluzia că mass-media poate permite o cunoaștere și o propagare autentice ale valorilor artistice. Mai mult încă, în perimetrul acestei categorii de opinii a fost formulată convingerea că mass-media aduce astăzi un specific al său în însăși crearea artei. Ultima categorie de opinii a început să se impună treptat, nespectaculos și are șanse să se dezvolte ca fiind cea mai rezonabilă.

Chestiunea este, însă, una de principiu, în sensul încărcăturii de posibilități. Nici un domeniu al mass-mediei nu asigură de la sine, automat, fără efort de orientare, de competență, de profunzime și nuanțare, auten-

[1] Marshall McLuhan, *Galaxia Gutemberg*, București, Edit. politică, 1975.

[2] Abraham Moles, *Sociodinamica culturii*, București, Edit. științifică, 1974.

[3] Vezi și studiul semnat de Oltea Mișcol, *De la cultura de consum la cultura de participare*, în vol. *Esteticul în sfera culturii*, București, Edit. Meridiane, 1976.

ticitatea culturii estetice pe care și-o asumă. În sondajele noastre de teren am pus, de pildă, întrebarea : „În ce sens credeți că ar putea fi perfectată participarea mass-mediei la formarea culturii estetice (televiziune, radio, presă etc.)?" Din prelucrarea datelor au rezultat răspunsuri foarte variate, dificil de codificat. Desprindem din acestea pe cele mai semnificative și cu o relativă frecvență. Adeziunile cele mai frecvente le-au întrunit următoarele patru răspunsuri :

— diversificarea programelor t.v. ca și a altor compartimente ale mass-mediei ;

— introducerea unor cicluri tematice de inițiere (la radio și T.V.) pe probleme de literatură și artă și de istorie a lor ;

— spectacole mai numeroase și mai variate : filme, piese de teatru ;

— emisiuni t.v. și la radio, mai selective sub latura calității artistice.

În general, cerința diversificării programelor, a conținuturilor în perimetrul mass-mediei este — la nivelul publicului celui mai larg — foarte insistentă. Avem în vedere, firește, problema noastră : cultura estetică. Rezultă, cu alte cuvinte, că în funcționalitatea lor reală mass-mediile — și mai ales televiziunea — nu satisfac îndeajuns această cerință.

Se petrece un proces de perturbare a însăși naturii mass-mediei în sensul tentativelor de abatere de la structurile sale de principiu „mozaicate". Cultura mozaicată — sintagmă propusă de Abraham Moles — „se prezintă ca esențialitate aleatoare, ca o asamblare de fragmente, prin juxtapunere fără construcție, fără punct de reper, în care nici o idee nu este neapărat generală, dar în care multe idei sînt importante (idei-forță, cuvinte-cheie etc.). Această cultură nu mai este, în principal, rezultatul unei educații universitare, a unui cadru rațional, ci al valului de cunoștințe pe care le primim în fiecare zi, al unei permanente informații, dezordonată, pletorică, aleatoare. Ea ne parvine prin mijloacele de comunicație de masă, prin presă, prin parcurgerea superficială a revistelor tehnice, prin cinematograf, radio, televiziune, conversație, printr-o multitudine de mijloace care acționează asupra noastră, a căror masă ne copleșește și din care nu ne rămîn decît influențe tranzitorii, fărîme de cunoștințe, fragmente de idei. Rămînem la suprafața lucrurilor, sîntem impresionați la întîmplare de fapte care acționează mai mult sau mai puțin intens asupra spiritului nostru, nu mai exercităm nici cenzură, nici efort și singurul element general care apare din această textură, este noțiunea de densitate mai mult sau mai puțin mare a rețelei cunoașterii. Într-un cuvînt, în prezent cunoașterea nu mai este constituită, în principal, prin educație, ci de către mass-media ale comunicației"[4]. „Cultura mozaicată" este, așadar, o consecință în special a mass-mediei. Cum se poate observa fără dificultate, sintagma propusă de Abraham Moles este nu numai constatativă, pur gnoseologică, ci și de ordin apreciativ, valoric, în sens ușor negativ. Datorită mass-mediei, „cultura mozaicată" posedă, adică, „densitate" — în sens de întindere a rețelei cunoașterii — dar opinia citată sugerează că aceasta nu posedă o autentică profunzime și nici stabilitate ideatică.

Am zăbovit cu oarecare insistență asupra conceptului de „cultură mozaicată" pentru a-l putea raporta în cunoștință de cauză la ideea diversității, pe care am adus-o în discuție. Cele două chestiuni nu sînt întru totul identice, mai ales din pricina accentului valoric depreciativ pe care Abraham Moles îl conferă „culturii mozaicate". Cerința diversității, însă, pe care recep-

[4] Abraham A. Moles, *Sociodinamica culturii*, p. 55—56.

torii o exprimă astăzi la noi față de funcționalitatea reală a mass-mediei implică simultan pretenția profunzimii și autenticității ei. Fără a se suprapune, datorită unor accente relativ diferite, „cultura mozaicată" și diversitatea culturală a mass-mediei nu sînt nici chestiuni radical diferențiate. Diversitatea este ea însăși o ipostază a „culturii mozaicate". Dar — încă o dată — aceasta la modul principialităților teoretice. Cum s-a văzut, față de funcționalitatea *reală* a mass-mediei receptorii solicită insistent diversitatea, apreciind că pe anumite porțiuni, lipsește. Fiind vorba, de fapt, de cultura estetică, cerința diversității sporește deoarece prin propria-i natură esteticul nu suportă linearitatea, schematizările, monotonia, reducționismul. Cerînd receptorului să se raporteze la cultura estetică, chiar și cel cu un bagaj ideatic însă firav în acest domeniu simte aproape „instinctiv" nevoia diversității expresive și valorice. Cum astăzi ipostazele mass-mediei se află permanent sub ochii publicului celui mai larg, absența diversității din perimetrul culturii estetice devine mai lesne observabilă și este resimțită deîndată ca un aspect vulnerabil.

Problema contribuției mass-mediei la formarea culturii estetice se impune a fi privită și dintr-o altă perspectivă — cea a „prelungirii" simțurilor noastre. Marshall McLuhan sublinia că „prelungirile simțurilor noastre, unelte sau tehnici, au constituit în tot cursul istoriei sisteme închise, incapabile de a reacționa unul față de celălalt și de a se percepe colectiv. Acum în epoca electricității, caracterul instantaneu al coexistenței noilor noastre unelte este sursa unei crize fără precedent în istoria omenirii. Aceste prelungiri ale simțurilor și facultăților noastre constituie în prezent un cîmp unic de experiență care impune ascensiunea lor la o conștiință colectivă. Tehnologiile noastre cer acum, în mod imperios, pe potriva simțurilor noastre, o interacțiune și relații reciproce care să facă posibilă coexistența lor rațională. Cită vreme tehnologiile noastre au fost lente, ca roata, alfabetul sau banii, faptul că erau sisteme închise și izolate rămînea suportabil, atît din punct de vedere social, cît și din punct de vedere psihic. Acest lucru nu mai este valabil acum, cînd imaginea, sunetul și mișcarea sînt simultane și globale ca întindere. O interacțiune echilibrată între aceste prelungiri ale funcțiilor noastre umane este astăzi la fel de necesară colectivității noastre particulare și personale, din punctul de vedere al propriilor noastre simțuri sau « facultăți », cum li se spunea odinioară"[5]. Această „prelungire" modernă a simțurilor umane în sensul că — datorită mass-mediei — imaginea, sunetul și mișcarea pot fi corelate, constituie un avantaj ce vine în întîmpinarea a însuși specificului culturii estetice. Vrem să spunem că esteticul implicînd prin propria-i natură asocierea pînă la unificare deplină a structurilor sale componente, importante ipostaze ale mass-mediei — cum sînt cinematograful, televiziunea, radioul — aduc cu ele o sporire a șanselor de corelare și unficare a unor structuri, perceptive prin însuși statutul lor tehnic de forme de comunicare. Simțurile umane își „prelungesc", de fapt, tocmai aceste șanse de unificare a percepțiilor, perspectivă deosebit de favorabilă pentru ceea ce ține de estetic. Dar mereu sîntem nevoiți să revenim asupra precizării că este necesar un permanent efort ca în funcționalitatea reală, practică, concretă a mass-mediei ceea ce ține teoretic, în principiu, de structurile ei specifice să fie cît mai deplin și mai autentic pus în vigoare. Cu atît mai mult cu cît „prelungirea" modernă a simțurilor umane, datorată imensului progres teh-

[5] Marshall McLuhan, *Galaxia Gutemberg*, București, Edit. politică, 1975, p. 30.

nic, are și un revers negativ, perturbator — semnalat ca atare de Marshall McLuhan — cel al dezechilibrării percepțiilor, al unei dezordini introduse în contactele simțurilor noastre. O orientare echilibrată a participării mass-mediei la formarea și dezvoltarea culturii estetice poate contribui armonios la însăși sporirea capacității perceptuale a principalelor simțuri evitînd sau eliminînd elementele unor solicitări perturbatoare.

Deși conceptul de „mass-media" a devenit o noțiune de rutină în circuitul cultural, o sintagmă elementară la nivelul marelui public, am întîlnit încă răspunsuri care n-o cunosc cîtuși de puțin, operînd cu ea în totală necunoștință de cauză. Am spune că dacă este necesar un spor de popularizare culturală în adevăratul înțeles al cuvîntului, acesta ar trebui să se refere nu atît la o accesibilizare a conținuturilor artistice propriu-zise — perspectivă prin care, de obicei, se forțează nota schematizatoare — cît, mai ales, la o mai insistentă și clară explicare funcțională a unor concepte culturale de largă audiență în circuitele comunicaționale contemporane.

CONTINUITATEA „REVOLUȚIEI ROMÂNE" ÎN CONCEPȚIA LUI NICOLAE BĂLCESCU

ION FLOREA

Ideea continuității procesului revoluționar în etapa actuală de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii în perspectivă a României la comunism, elaborată și fundamentată de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, are o valoare teoretică și metodologică mult mai largă, nu numai în înțelegerea proceselor actuale ale societății noastre, ci și în analiza științifică și în studiul istoriei proceselor revoluționare din trecutul țării noastre, în chip deosebit a revoluției burghezo-democratice de la 1848, a modului concret în care s-au înfăptuit sarcinile și obiectivele ei. Pentru că, deși izbucnită și înfrîntă la 1848, sarcinile și obiectivele strategice ale revoluției burghezo-democratice din România au rămas ca imperative obiective de înfăptuit ulterior în dezvoltarea modernă a țării.

În surprinderea continuității istorice a acestui proces revoluționar deosebit de sugestive și anticipatoare ne apar astăzi ideile enunțate de Nicolae Bălcescu cu privire la viitorul „revoluției române" de la 1848. Relevarea și punerea în valoare a acestor idei formează obiectul rîndurilor ce urmează.

Ca istoric și remarcabil exponent al istorismului în gîndirea românească, Nicolae Bălcescu a pus *istoricitatea* la baza înțelegerii și analizei proceselor social-politice contemporane lui, căutînd întotdeauna, pînă departe în trecut, cauzele fenomenelor social-politice prezente și dezvăluind în istoria națională anterioară rădăcinile și premisele stărilor de lucruri contemporane. Ideea „revoluției române", a cauzelor, sarcinilor și obiectivelor ei, a viitorului acesteia în condițiile în care, ca mișcare, a fost înfrîntă, formează de altfel unul din punctele nodale ale gîndirii sale teoretice și politice, ale ideologiei pașoptiste. Revoluția românească s-a născut, în viziunea lui Bălcescu, ca *un proces istoric necesar*, ca un produs al dezvoltării istorice a societății românești. De aceea, pentru a-i înțelege cauzele, caracteristicile și obiectivele se cerea studiat neapărat, în viziunea lui, trecutul societății românești. „Această ochire (istorică, n.n.), — spunea Nicolae Bălcescu chiar în *Introducere* la opera lui istorică de căpătîi, *Românii sub Mihai Voievod Viteazul* — ne dă înțelegerea revoluțiilor ei de față și a revoluțiilor viitoare" [1].

Desigur, momentul revoluționar asupra căruia Bălcescu a reflectat profund a fost acela de la 1848 în Țările române, adică mișcarea al cărei suflet, ideolog și teoretician a fost de fapt. „Revoluția de la 1848, concretiza Nicolae Bălcescu ideea de mai sus, n-a fost un eveniment neregulat, fără trecut și fără viitor, fără altă cauză decît voința întîmplătoare

[1] N. Bălcescu, *Opere*, București, E.S.PL.A., 1952, p. 207.

a unei minorități sau mișcarea generală europeană. Revoluția generală fu ocazia, iar nu cauza revoluției române. Cauza ei se pierde în zilele veacurilor" [2]. Cauza acesteia, legitimitatea și necesitatea ei se află în veacurile de „trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși" [3]. Revoluția modernă îi apare astfel lui Bălcescu, ca o treaptă istorică necesară („naturală" în expresia sa) în dezvoltarea progresivă a societății de la care nici poporul român nu făcea excepție.

Analizînd revoluția de la 1848, cauzele și viitorul ei, Nicolae Bălcescu formulează ideea de mare valoare teoretică și strategic-politică, a *continuității procesului revoluționar românesc*. Continuitatea o stabilește mai întîi Bălcescu între revoluția de la 1848 și revoluția condusă de Tudor Vladimirescu în 1821. Deși a fost înfrîntă, arăta în această privință Bălcescu, revoluția de la 1821 „nu moare" ci se va dezvolta și amplifica în mișcări revoluționare de afirmare socială și națională viitoare. Este deosebit de semnificativ că Bălcescu apreciază revoluția lui Tudor sub aspect național nu numai prin obiectivele și consecințele ei, ci mai ales ca început al afirmării naționale în fața lumii. „Ridicarea lui Tudor fu deșteptarea nației; de atunci începu a se forma partida națională, de atunci țara începu a mai da semne de viață" [4], în sens de impunere în fața străinătății a drepturilor sale *. Prin semnificația ei națională, revoluția condusă de Tudor în 1821 a constituit începutul unei epoci noi în istoria României, „începutul istoriei moderne a României", „un moment de cotitură în lupta pentru libertate și dreptate socială, pentru scuturarea jugului dominației străine și afirmarea drepturilor naționale ale poporului român"[5], așa cum se afirmă în Programul Partidului Comunist Român.

Esența epocii deschise de revoluția lui Tudor este, cum sublinia judicios Bălcescu, „spiritul național și patriotic care luase o putere mare" după 1821, și care este și rămîne o componentă a spiritului revoluționar.

Mișcarea revoluționară de la 1848, precum arăta Bălcescu, „își ia de misie de a continua programa revoluției de la 1821", înălțind „românismul la putere" [6], adică poporul român. Programul acesteia era, în Țara Românească, după expresia lui Bălcescu, care relevă continuitatea procesului revoluționar din secolul trecut, „dezvoltarea progresivă" [7] a programului revoluției din 1821. Deci nu o simplă continuitate între cele două revoluții, ci una progresivă, care lua în considerație dezvoltarea revoluției române. Revoluția de la 1848 „nu se mai putea mărgini în sinteza de la 1821", întrucît „ideile și interesele poporului se prefăcuseră"[8], evoluaseră.

[2] *Idem*, p. 176.

[3] *Ibidem*.

[4] *Idem*, p. 188.

* Aprecierile lui Bălcescu asupra Revoluției lui Tudor erau convergente cu ale altor revoluționari pașoptiști. Mihail Kogălniceanu spunea că Tudor Vladimirescu a ridicat „steagul național, vestind românilor că vremea venise pentru ca țara să scuture stăpînirea străinilor..." (Mihail Kogălniceanu: *Texte social-politice alese*, București, Edit. politică, 1967, p. 109). Iar Ion Ghica sublinia că „sacrificiul lui Vladimirescu a fost un act de cel mai mare patriotism... deschizîndu-se nouă calea către redobîndirea drepturilor naționale" (Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, București, Edit. pentru Literatură, 1967, p. 316.

[5] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 621.

[6] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 180.

[7] *Idem*, p. 247.

[8] *Idem*, p. 180.

În caracterizarea lui Bălcescu, revoluția lui Tudor a avut în principal un caracter *național*, „voind ca statul să se facă românesc" [9], prin înlăturarea domniei fanarioților, pe cînd cea de la 1848 a fost mai ales o revoluție *socială*, urmărind ca „românul să fie nu numai liber, dar și proprietar, fără care libertatea e minciună" [10]. Bălcescu introducea aici o distincție prea netă între cele două revoluții, și care n-a existat în realitate, așa cum observa pe bună dreptate și Lucrețiu Pătrășcanu, ambele revoluții amintite avînd și un caracter social și unul național, deși în proporții diferite ; mai bine zis împletirea dintre caracterul social și cel național, deși cu ponderi *diferite* într-un moment sau altul în cele trei principate, a fost o caracteristică a procesului revoluționar românesc în secolul trecut și am putea spune că ea a continuat să se manifeste pînă în secolul nostru, reluîndu-se, pe un alt plan, în desfășurarea revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antimperialistă.

Dimensiunea națională s-a manifestat puternic și în revoluția de la 1848. Ea a fost elementul definitoriu, în unitate cu cel social, al revoluției românilor din Transilvania unde poporul, „frații noștri de peste Carpați", aveau a se emancipa „de supt domnirea unei aristocrații mult mai nesuferite, fiindcă era de neam străin" [11]. Pe Cîmpia Libertății din Blaj a răsunat puternic condamnarea încercărilor de anexare a Transilvaniei la Ungaria și de anulare prin aceasta a autonomiei Principatului Transilvaniei. Strigarea care a exprimat voința și aspirația legitimă a tuturor românilor transilvăneni a fost : „Să ne unim cu Țara !", cu țara de un neam, România, ce se plămădea atunci în voințe și conștiințe, în simțiri și aspirații. Dar și aici Bălcescu stabilea un element de continuitate între revoluția de la 1848 și mișcarea revoluționară condusă de Horea în 1784, care reprezenta după opinia sa „un moment important în șirul luptelor pentru libertatei socială și unitate națională". Horea, afirma Bălcescu, a scris „drepturile" nației române și programa politică și socială a revoluțiilor ei viitoare"*. Între această aserțiune despre revoluția lui Horea și cele afirmate despre revoluția lui Tudor este un paralelism perfect în gîndirea lui Bălcescu și istoriografia românească a confirmat intuițiile revoluționarului și istoricului român din secolul trecut. Pentru că, deși în primul rînd *socială*, *ea a avut și un caracter național, fiind răscoala țăranilor iobagi români* împotriva nobililor unguri**.

Deși adeseori Bălcescu, care simțea și gîndea pentru poporul nostru asuprit, a pus pe primul plan problematica socială în caracterizarea revo-

[9] *Idem*, p. 183.
[10] *Ibidem*.
[11] *Idem*, p. 179.

* A se vedea lucrarea lui Ștefan Pascu, *Revoluția populară de sub conducerea lui Horea* București, Edit. militară, 1984, p. 16.

** A se vedea D. Prodan, *Răscoala lui Horea*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, vol. II, p. 709—711. „Istoric, spune D. Prodan în cuvîntul de închidere a monumentalei sale lucrări, problema poporului român din Transilvania e una și aceeași. Practic însă lupta de emancipare se dă acum pe două planuri, unul al intelectualității pornind de sus, de la național, celălalt al țărănimii pornind de jos, de la social... Esențialul luptei intelectualității e ridicarea românilor la națiune politică, a țărănimii — desființarea iobăgiei. Două planuri care se întrepătrund fiecare asumîndu-și, unul savant, teoretic, celălalt elementar, empiric, unul reformist, celălalt revoluționar, problema națiunii însăși. Ele sînt cele două fețe ale aceluiași corp, se întregesc acum reciproc, ca să se confunde apoi în programul revoluționar unic, atotcuprinzător, al națiunii din 1848" (*op. cit.*, vol. II, p. 711). Concluzia istoricului român confirmă, pe baza unui imens material documentar, aprecierea lui Nicolae Bălcescu asupra legăturii dintre răscoala țărănimii condusă de Horea și revoluția de la 1848 din Transilvania.

luției din Țara Românească, el a evidențiat însă tot timpul semnificația ei profund națională. În lucrarea *Reforma socială la români* și în articolul *Despre împroprietărirea țăranilor*, Bălcescu evidenția semnificația națională a împroprietăririi, înfăptuirea acesteia întărind conștiința patriotică, sentimentele apartenenței naționale a imensei majorități a poporului român, țărănimea. În același timp Bălcescu, subliniind dimensiunea națională a Revoluției române din Transilvania, a respins opunerea unei naționalități alteia, militînd pentru înțelegerea între capii revoluției române și maghiare, arătînd că „*o naționalitate, oricît de mică va fi, trebuie respectată, căci sfînt e dreptul ce are ea de a trăi în pămîntul ce ocupă*" și acest drept natural e „pe deasupra oricărui drept istoric" [12]. El proclama dreptul comun sau egalitatea pentru individ și naționalități", armonizarea conviețuirii împreună și nu lupta unora împotriva celorlalți, care de fapt îi face să cadă „sub același jug". Bălcescu îmbina principiul profund democratic, de clasă, al egalității depline, cu cel al solidarității împotriva dominației și asupririi, împotriva nesocotirii drepturilor diverselor naționalități.

Deși revoluția de la 1848 fusese înfrîntă, ca un mare vizionar Bălcescu privea înainte spre viitorul revoluției și al națiunii române, schițîndu-i liniile de progres și de întemeiere a unei Românii moderne, unite și independente, pe deplin libere, înăuntrul și în afara ei. El era convins că revoluția română, deși pentru moment înfrîntă, era „numai începută", și ea avea un viitor în față. Revoluția română viitoare, considera Bălcescu, reconsiderîndu-și întrucîtva concepția despre caracterul acesteia, va aduce în prim plan sarcinile de ordin național. „Ea, spunea Bălcescu, nu se va mai mărgini a cere libertatea dinăuntru, care este peste putință a dobîndi fără libertatea din afară, libertatea de supt domnia străină, ci va cere libertatea și unitatea națională. Deviza ei va fi *Dreptate, Frăție, Unitate*. Ea va fi o revoluție națională" [13]. Era deci o anumită inversare de perspectivă în raport cu modul cum concepuse Bălcescu, în fruntea curentului radical, programa revoluției, care, în viziunea sa dinaintea evenimentului, se identifica practic cu rezolvarea problemei țărănești. Deși a fost cel mai înfocat susținător al împroprietăririi țăranilor, Bălcescu și-a reconsiderat punctul de vedere asupra obiectivelor strategiei, dîndu-și seama de prioritatea sarcinilor naționale în secolul adesea numit „Secolul naționalităților" și de faptul că „numai atunci cînd războiul sfînt va mîntui națiia de apăsarea străinilor și-o va reîntregi în libertatea și unitatea sa", poporul român „va putea să realizeze în pace toate reformele politice și sociale și să constituеze domnia democrației, domnie a poporului prin popor" [14]. Libertatea națională, în triplul ei sens, de realizare a unității de voință, a unității politice și de obținere a independenței, capătă astfel prioritate istorică în mersul revoluției române (înțeleasă ca revoluție burghezo-democratică) în raport cu cea socială, în care și unitatea de vederi era mai greu de obținut între diferitele curente. Bălcescu a exprimat ca nimeni altul dintre pașoptiști dialectica libertății naționale și sociale în condițiile divizării statale a românilor și a dominației externe. În 1851 el preciza că, deși revoluționarii din Țara Românească nu-și puteau propune în acele împrejurări politice „din început în programul lor chestia unității naționale,

[12] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 228—229.

[13] N. Bălcescu, *Opere*, p. 183—184.

[14] *Idem*, p. 184.

n-au pierdut un minut solidaritatea ce îi leagă cu toate ramurile naţiei române" [15].

Bălcescu a ajuns la concluzia că, în viitor, numai unitatea şi independenţa naţională vor putea să creeze cadrul necesar realizării măsurilor pentru emanciparea claselor asuprite şi a individului. În acest sens, consemnînd ridicarea populaţiei din toate provinciile româneşti la lupta pentru libertate sub lozinca „Vrem libertate", Bălcescu conchidea că înainte de oricare alta este necesară realizarea lozincii : „Uniunea noastră naţională vrem". Pentru că, argumenta el, „nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere şi noi românii nu vom putea fi puternici pînă cînd nu ne vom uni într-unul şi acelaşi corp politic", într-un stat naţional unitar. Asupra unirii românilor într-un stat naţional unitar orienta Bălcescu pentru viitorul apropiat eforturile revoluţionarilor şi oamenilor progresişti ai jumătăţii de veac care începea.

Dar dacă Revoluţia de la 1848 a arătat că naţiunea română este o realitate viguroasă în centrul Europei, care-şi cere cu putere drepturile la unitate şi libertate, ea a marcat totodată începutul epocii *revoluţiei naţionale române*, în timpul căreia s-au alcătuit şi grupat forţele politice motrice, s-a consolidat conştiinţa unităţii naţionale şi a înfăptuirii ei treptate prin acte de afirmare şi recunoaştere internaţională.

Acest drum al revoluţiei naţionale române Bălcescu îl preconiza a se realiza în două faze, mai întîi prin unirea Ţării Româneşti şi a Moldovei şi ulterior prin unirea acestora cu Transilvania. „Deci cînd două mari grupe de 4 milioane (numărul românilor în urma unirii Ţării Româneşti şi a Moldovei — n.n.) şi de trei milioane jumătate de români (din Transilvania — n.n.) vor fi alcătuite alături, cine va putea să le împiedice Unirea? *România noastră va exista dar*. Am o convingere adîncă. E orb cine n-o vede" [16], previziona Bălcescu cu precizie un proces necesar, căruia istoria ulterioară i-a dat perfectă dreptate. Mai rămînea însă un mare pas, cucerirea independenţei naţionale, cel de-al doilea mare obiectiv al viitoarei revoluţii naţionale române, „spre a face astfel ca naţiunea să-şi recapete în întregime drepturile sale naturale" [17].

Astăzi ştim că poporul nostru şi-a înfăptuit aspiraţiile vitale de libertate şi indepedenţă, de emancipare naţională şi socială prin lupte grele şi sacrificii enorme, prin strîngerea rîndurilor sale, consolidarea unităţii naţionale şi întărirea frăţiei tuturor fiilor ţării, fără deosebire de naţionalitate.

Istoria a fost, desigur, mult mai bogată şi originală în deceniile urtoare decît contururile procesului revoluţionar naţional şi social schiţat de Nicolae Bălcescu. Unirea Ţării Româneşti şi Moldovei în 1859, războiul pentru cucerirea independenţei de stat a României din 1877, marea unire din 1918 a Transilvaniei „cu Ţara" au constituit punctele nodale ale unui proces revoluţionar, ale *seriei istorice* a „revoluţiei naţionale" despre care vorbea marele revoluţionar şi vizionar Nicolae Bălcescu.Tezele şi soluţiile preconizate de el în problema ţărănească se vor regăsi de altfel adaptate momentului istoric nou, în legea reformei agrare legiferate de Cuza şi de guvernul lui Kogălniceanu. De altfel, Kogălniceanu recunoştea în 1878, de la tribuna parlamentului, că legea agrară din 1864 „nu este opera unei singure persoane, a mea, sau a oricărui altul, ea este rezultatul studiilor

[15] Vezi volumul *Ideologie şi progres*, Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 129.
[16] N. Bălcescu, *Opere*, p. 248.
[17] *Idem*, p. 247.

și al luptelor unei generații întregi, a fost meditată de toți oamenii liberali din Țara Românească și Moldova", aparține generației de la 1848*.

Dar mai ales pe plan social „revoluția română", sau mai adecvat, procesul revoluționar național și social început în secolul trecut, condus de burghezie, a rămas dator, mult neîmplinit în atingerea obiectivelor pe care le concepuse și apărase cu atîta ardoare Nicolae Bălcescu. Burghezia română, ca orice burghezie de altfel, devenită clasă dominantă în societate și în stat, a pus tot timpul mai presus de orice propriile sale interese, apărarea privilegiilor de clasă și menținerea cu orice preț a asupririi și exploatării claselor lipsite de mijloace materiale. Referindu-se la revoluția de la 1848, Lucrețiu Pătrășcanu observa pe bună dreptate că nerealizarea obiectivelor ei majore „apăsa destinele României pînă în ziua de astăzi. Iar lupta pentru înfăptuirea deziderateloi ei — nu așa cum timorații și oportuniștii ei conducători, ci masele le-au formulat și pentru care au luptat — a fost lăsată pe seama generațiilor viitoare". Soluțiile pașoptiste au fost impuse totuși pînă la urmă, dar, spune Pătrășcanu," pe altă cale, și mai ales într-o formă atenuată și cu un conținut diminuat" [18].

A revenit clasei muncitoare sub conducerea partidului său revoluționar de a realiza, în alianță cu țărănimea muncitoare și intelectualitatea, desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice și a înfăptui și sarcinile sociale ale acesteia, pe care burghezia, prin însăși natura ei de clasă exploatatoare le sabota, pentru că o atingeau în propriile interese.

Revoluția socială și națională, antifascistă și antiimperialistă începută de poporul nostru în august 1944, sub conducerea comuniștilor, avea de rezolvat în prima ei etapă, pe lîngă sarcinile politice și naționale impuse de regimul dictaturii antonesciene și de participarea țării noastre la lupta de eliberare împotriva fascismului hitlerist și hortist, și o serie de obiective de ordin social, moștenite ca „restanțe" în urma inconsecvențelor și îngustimilor permanente ale burgheziei române. Dacă revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă începută în august 1944 încheia o serie istorică a „revoluției române", desăvîrșind ceea ce burghezia n-a reușit, dar nici nu voia, ea a deschis totodată o nouă serie a procesului revoluționar românesc, pregătind condițiile trecerii la revoluția și construcția socialistă.

„REPAOS" ȘI „CHAOS" ÎN POEZIA LUI EMINESCU

AMITA BHOSE

„Din chaos, Doamne,-am apărut
Și m-aș întoarce-n chaos...
Și din repaos m-am născut,
Mi-e sete de repaos".

Acum 20 de ani, cînd am tradus *Luceafărul* în bengali, ne-am întrebat ce înseamnă „chaos"' și „repaos" în versurile lui Eminescu. Au trecut zece ani pînă cînd am avut ocazia să cercetăm manuscrisul gramaticii san-

* Vezi G. Zane, *N. Bălcescu, Opere. Omul. Epoca*, București, Edit. Eminescu, 1975, p. 268.

[18] Lucrețiu Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, București, Edit. politică, 1970, p. 213.

scrite al lui Eminescu, manuscris care se află la Biblioteca centrală universitară din Iași [1].

Acolo Eminescu traduce cuvîntul *śānti* prin „repaos" [2]. Cuvîntul sanscrit cuprinde nuanțele de pace, calm, liniște, odihnă eternă, stingerea focului și rareori moarte sau exterminare. La Eminescu, în contexte poetice determinate, „repaos" este sinonim cu „eterna pace" din *Scrisoarea I* sau cu „liniștea eternă" din *Scrisoarea a IV-a*; întîlnim și expresia „vecinicul repaos" în *Rugăciunea unui dac* [3]. Pe de altă parte, în traducerea unor texte cu caracter teoretic (de ex. fragmentul *Fenomenele universului văzut*) din domeniul fizicii, Eminescu asociază cuvîntul „repaos" cu „echilibru" [4], de unde se poate deduce că în atari contexte științifice el interpretează „repaos" ca echilibru energetic, ca stare de echilibru între forțe opuse.

Cît privește „chaosul", el apare în mai multe poeme eminesciene de-a lungul anilor, de ex. „Numai prin chaos tu îmi apari,/ cum printre valuri a navei velă" (*Amicului F. I.*), „O, moartea-i un chaos, o mare de stele" (*Mortua est!*), „a caosului cîmpuri" (*Memento mori*) și chiar și în *Luceafărul*:

„Și din a chaosului văi
Un mîndru chip se-ncheagă"

„Și din a chaosului văi
Jur împrejur de sine
Vedea, ca-n ziua cea dintîi
Cum izvorau lumine".

În contextele acestea, „chaos" este un spațiu mișcător și totodată un înveliș al creației, un fetus, dar nu fond al creației.

Aceste accepțiuni poetice ale „repaosului" și „caosului" ne-au îndrumat spre sistemul filosofic indian Sāṃkhya [5]. Conform acestui sistem, natura nemanifestată (*avyakta*), supranumită natura primordială (*mūlāprakṛti*),

[1] Cota 357 II — 30 (I—III). Manuscrisul cuprinde o traducere neterminată a lucrării *Kritische Grammatik der Sanskrita-Sprache in kürzerer Fassung* de Franz Bopp (Berlin, 1845). El a fost publicat ulterior, sub îngrijirea noastră, în volumul al XIV-lea al *Operelor* lui M. Eminescu (București, Edit. Academiei, 1983, pp. 509—896).

[2] M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, p. 755.

[3] Într-o lucrare anterioară, *Gramatica sanscrită mică a lui Fr. Bopp în traducerea lui Eminescu*, publicată în *Caietele Mihai Eminescu* (vol. IV, București, 1977, pp. 68—79), am asociat traducerea cuvîntului *śānti* în acea lucrare cu versul respectiv din *Luceafărul* (p. 79). Într-o carte apărută recent, *Rostirea esențială* (Craiova, 1985), Constantin Barbu a semnalat aceeași asociere, și a afirmat că Eminescu a întîlnit acest cuvînt învățînd *Bhagavadgita* (p. 59). Deoarece materialele biografice ale poetului nu dau nici o indicație că el ar fi citit opera respectivă în sanscrită, părerea lui C. Barbu nu ne-a convins. Căutînd probabil o dovadă interioară, autorul a comparat versul *„mi-e sete de repaos"* cu un distih din *Bhagavadgita* (pp. 59—60). Comparația ni s-a părut forțată, fiindcă eroul eminescian n-a fost dornic să dobîndească pacea sufletească prin concentrare, prin practicile yoga. În această carte se discută cîteva probleme ale filosofiei indiene precum și noțiunile filosofice și lingvistice ale unor cuvinte sanscrite. Prezentările inexacte ale unor idei, precum și greșelile ortografice ne-au făcut să credem că pregătirile autorului în cultura și civilizația indiană sau în filologia sanscrită nu sînt tocmai suficiente pentru a aborda temele pe care le-a tratat.

[4] M. Eminescu. *Opere*, vol. XIV, p. 956.

[5] Viziunea cosmogonică apare sub diverse forme în diferite mituri și sisteme filosofice indiene; ele sînt asemănătoare, dar fiecare se deosebește de celelalte sub un aspect sau altul. Ele nu trebuie confundate și nici vreunul generalizat drept cosmologie indiană.

este compusă din trei *guṇa* [6] : *sattva*, *rajas* și *tamas**. În starea anterioară genezei, ele stau neamestecate într-un echilibru stabil dar nu static. Creația, geneza pornește de la interacțiunea lui *puruṣa* (spirit, principiul masculin) cu *prakṛti* (materie, natură, principiul feminin); atunci cele trei *guṇa* se îmbină și formează toate obiectele, ființele și simțurile. Proporțiile lor variază de la caz la caz. Prima stare este numită echilibru omogen și a doua echilibru eterogen. Echilibrul omogen din Sāṃkhya poate fi asimilat cu „repaos" din viziunea poetică eminesciană. „Chaos" poate fi deplasarea echilibrului, perioada creării, de la sfîrșitul echilibrului omogen pînă la începutul celui eterogen. Statutul „chaosului" ca o etapă intermediară în creațiune iese la iveală într-o ciornă a *Scrisorii I.*

„Nainte de-a fi soare și nainte
De-a fi o lume, el o și clădește
În mintea lui — un chaos neguros
Apoi din Chaos el rupînd fîșii
În șiruri comandează legioane
De sori, de lune, de planeți puternici".

(ms. 2258, ff. 171—172 v; *Opere*, ediție Perpessicius, vol. II, p. 190; datată 1873 sau 1874, după editor)

Aici mintea înțeleptului este fondul creației și chaosul este treapta premergătoare a creării.

„Luceafărul" s-a născut „din repaos" — din starea de echilibru omogen —, dar și-a făcut manifestă ființa, apariția „din chaos" — în cursul deplasării acestui echilibru. Interpretarea noastră a versurilor din *Luceafărul* nu implică, aici, afirmația că Eminescu a fost influențat în chip direct de filosofia *Sāṃkhya*. Unele noțiuni ale acesteia au fost cunoscute în Europa încă înaintea epocii lui Eminescu. În *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I (Berlin 1833), Hegel descrie sistemul Sāṃkhya (v. trad. rom. de D. D. Roșca, București, 1963, pp. 119—129); preocuparea lui Eminescu de filosofia lui Hegel este semnalată și comentată de Constantin Noica în articolul *Hegel în manuscrisele germane ale lui Eminescu* (v. *Caietele Mihai Eminescu*, vol. VI, București, 1985, pp. 55—58). Dar întrucît concepția de echilibru din Sāṃkhya nu apare în *Prelegeri* . . . , Eminescu n-a putut să cunoască această idee, cel puțin din lectura lui Hegel. De altfel, nici n-ar fi putut să obțină informații precise din expunerea filosofului german [7]. Deci, pînă la proba contrarie sensurile atribuite termenilor „repaos" și „chaos" rămîn ale lui Eminescu.

[6] Între numeroasele sensuri ale cuvîntului *guṇa*, cele mai des întîlnite sînt „fir" și „calitate". sau „atribut". Cuvîntul capătă un sens deosebit în Saṃkhya. Specialiștii occidentali îl traduc, de obicei, ca „atribut" sau „calitate". În traducerea lucrării *Sāṃkhya-kārikā* în românește, Sergiu Al-George a folosit cuvîntul „tendință" pentru *guṇa*, motivîndu-se prin următorul argument: „Spre deosebire de celelalte texte, unde termenul se opune celui de substanță *(dravya)*, în Sāṃkhya el este conceput ca un element constitutiv al substanței, entitate dinamică sau dinamogenă, virtute ce tinde să se manifeste în mod competitiv. Fiecare *guṇa* exprimă o tendință atît pe plan psihic cît și pe plan fizic, servind în trinitatea lor ca principiu de clasificare a dinamicii psihice și cosmice" — *Note și comentarii la Sāṃkhya-kārikā*, în *Filosofia indiană în texte* (București, 1971, p. 155). Pătrunzînd în esență, indianistul român a ajuns la cea mai fericită soluție din punct de vedere filosofic. Sinonimul „tendință" este atestat și în lucrările lui S. Radhakrishnan. Dar, natura fiind concepută ca o urzeală formată din împletirea celor trei „fire", „tendință" nu reproduce aspectul plastic al termenului sanscrit. Prin urmare, *guṇa*, ca mulți alți termeni sancriți, este intraductibil.

* *Sattva* = „Tendința de luminozitate și bunătate, aducătoare de plăceri și fericire"; *rajas* = „Tendința de activitate, aducătoate de neplăcere și suferință"; *tamas* = „Tendința de absurditate, generatoare de confuzii și depresiune psihică" — S. Al—George, *ibid.*

[7] Subcapitolul *Filosofia indică* al lucrării lui Hegel se bazează, după mărturia autorului, pe o lucrare engleză a lui N. T. Colebrooke din 1823. Nu avem acest text englezesc la îndemînă,

Asocierea *chaos-repaos* în gîndirea poetică eminesciană nu apare prima dată în *Luceafărul*. Cele două motive apar laolaltă într-o însemnare din ms. 2262, f. II 7.

„Din propriul ei germăn sămînța de lumină
Pornește și răsare a lumilor stăpînă
Și-mbracă*-n întuneric* și vecinicul repaos
Stăpînă nenăscută* pe ape și pe chaos".

(*Opere*, ed. cit., vol. II, p. 72
datată aprox. 1876 după editor)

În lumina sistemului Sāṃkhya această imagine ar sugera starea echilibrului omogen, în care natura încă nu s-a manifestat. Așa cum explică S. Radhakrishnan, „În condiția nemanifestată, *prakṛti* nu-i decît o combinație a opuselor. Cînd ele toate sînt ținute în stare de echilibru (*sāmyāvasthā*), nu există nici o acțiune. Se susține că starea de repaos (*rest*, în engl. — n. n.) este condiția normală a lui *prakṛti*. Totuși absența activității exterioare nu înseamnă absența tendinței de a acționa. Tendințele de manifestare (*sattva*) și de activitate (*rajas*) sînt ținute în frîu de tendința de nemanifestare și de non-activitate (*tamas*)" [8]. Privit sub acest aspect, „a lumilor stăpînă" ar fi natura (*prakṛti*); ea este nenăscută, pentru că e eternă. Are cele trei *guna*: *sattva* („sămînță de lumină"), *rajas* (tendința activității: „pornește și răsare") și *tamas* (întuneric). Aici tendința întunericului fiind mai puternică decît celelalte, natura se află în „vecinicul repaos".

Pe de altă parte, motivul întunericului primordial apare în *Ṛg-veda*, text mult anterior celor din Sāmkhya. Radhakrishnan rezumă concepția vedică în următoarele cuvinte: „Se spune că prin forțele timpului, dorinței, inteligenței și căldurii, apa a evoluat în lume (s-a transformat în lumea creată, n.n). Uneori apa însăși se trage din noapte sau haos, *tamas* sau aer" [9]. O imagine plastică a întunericului inițial apare în *Imnul creațiunii*, pe care Eminescu l-a cunoscut și l-a tradus[10] (ms. 2262 ff. 116—116v, *Opere*,

dar textul filosofului german dă informații incomplete, confuze, uneori chiar și greșite. Ambele texte fiind depășite din punct de vedere al studiilor indianistice, nu este cazul să analizăm inexactitățile lor. Ele reprezintă oarecum confuziile epocii. Reținerile pe care le-a avut Hegel, și nu numai el, față de filosofiile orientale au fost de fapt rețineri față de ceea ce se știa atunci în Europa despre ele. Cele două texte au acum doar valoare istorică. Am dori totuși să atragem atenția asupra unor noțiuni de care ne-am ocupat mai sus. Deși Hegel menționează că autorul englez traduce *guna* prin „calitate", el preferă să-l traducă „moment", termen cu totul nepotrivit. Fiindcă, momentele nu pot fi decît succesive, pe cînd cele trei *guna* sînt coexistente. În al doilea rînd, Hegel traduce *rajas* prin „urîțenie", după *foulness* englezesc citat în paranteză. Cu toate că acest sinonim este atestat în unele dicționare sanscrit-englez de mare prestigiu, nu sîntem de acord cu această traducere.

* Asteriscul aparține editorului și denotă: lecțiune incertă a manuscrisului,

[8] S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London, New York, Vol. II, 1966, p. 226. Filosoful indian nu subliniază termenii sanscriți în textul englezesc. Sublinierea lor din acest citat precum și cele care vor urma este a noastră.

[9] S. Radhakrishnan, *op. cit.*, vol. I, 1971, p. 99.

[10] Într-un articol intitulat *În legătură cu așa-zisele influențe indice la Eminescu* (în „Viața românească", nr. 6/1985, pp. 90—96), Gabriel Gheorghe susține că nu există nici o influență indică în creația lui Eminescu. Autorul pare a crede că depistarea izvoarelor străine ar diminua meritul și originalitatea poetului român. El nu recunoaște, pe semne, legitimitatea unei diferențe de sens între asimilare și imitare. De altminteri, argumentele autorului fiind întemeiate pe informații nu tocmai indiscutabile, judecata menționată rămîne o aserțiune la fel de neconcludentă. Citarea unui pasaj din lucrarea noastră *Eminescu și India* în sprijinul părerii autorului, ne obligă să revenim ulterior asupra acestui articol. Citatul se întrerupe în mijlocul unei fraze, fără nici o indicație de omitere. În felul acesta textul nostru poate să inducă în eroare pe cititorii neavizați. În lucrările noastre, inclusiv în cartea din care s-a scos citatul, există destule argumente în domeniul eminescologiei care demonstrează că împărtășim o altă părere decît Gabriel Gheorghe asupra legăturii Eminescu — literatura indiană veche.

II, p. 183). Se spune în acest imn, „La început, a fost întuneric cufundat în întuneric; toate acestea au fost apa nemanifestată (sau lipsită de formă)" (Rv. X. 129. 3.), adică apa haosului. Eminescu traduce aceste două versuri: „Și-atît de întuneric era, ca un okeăn/Neluminat, și totul era adînc ascuns/În început". După adnotările lui Perpessicius, traducerea datează din 1876. Fragmentul „*Din propriul ei germăn. . .* pe chaos" apare într-o pagină învecinată a aceluiași manuscris, și este compus în același an. Astfel, el poate să reprezinte o treaptă a asimilării imaginii vedice în viziunea cosmogonică a lui Eminescu.

Este atestat faptul că pentru a ajunge la propria sa cosmologie Eminescu s-a folosit de unele idei și imagini din *Imnul creațiunii* (*Rv.* X. 129) și *Imnul către zeul necunoscut* (*Rv.* X. 121) (Imnurile vedice nu poartă titluri; ele sînt date de editori sau traducători). Etapele succesive ale asimilării lor în creația eminesciană au fost analizate în lucrarea noastră *Eminescu și India* (Iași, 1978), pp. 103—124. Ne-am oprit și asupra unor ipostaze ale formării cosmologiei eminesciene, temă ce pare a fi inepuizabilă.

Așa cum am susținut anterior (*op. cit.*, p. 105), nu ni se pare probabil ca Eminescu să se fi limitat exclusiv la cele două imnuri menționate din *Rg-veda*. Au existat cel puțin zece traduceri — în latină, germană, franceză și engleză — din această operă sanscrită în Europa, în intervalul dintre 1838—1883, și este de presupus că Eminescu a parcurs desigur măcar una din ele.

În orice caz, un manuscris german[11] al lui Eminescu, pe care Perpessicius l-a transcris în două fragmente separate (*Opere*, vol. II, p. 181 și vol. III, p. 334) și care a fost reprodus și tradus recent în *Caietele Mihai Eminescu*, vol. VI (1985) atestă faptul că Eminescu a cunoscut din textele primare unele aspecte ale cosmologiei vedice[12]. După o traducere germană[13] ritmată a *Imnului creațiumii*, Eminescu reține și un comentariu, aferent, în care se spune: „Din *Kâma* luă naștere *Manas*, *rațiunea originară*, *principiul creator propriu-zis*. Întunericul se lumină; o rază de lumină se răspîndi, natura se lăsa în jos, forța spirituală (*prayati* — energie) tindea în sus. Puterea spirituală, forța primitivă care zăcea ascunsă în materie și prin desfășurarea ei creă lumea, fu preamărită ca *Hiranya Garbha*, adică germenele de aur, într-un alt imn mai vechi, de înaltă poezie, din Rigveda". În ultima frază comentariul se referă la imnul X. 121.

În imnul X. 129, creatorul este prevăzut cu o putere impersonală (*tat* — pron. n.), idee preluată de Eminescu în *Scrisoarea I*. În imnul X. 121, creatorul este *hiranyagarbha* (subst. m.), o zeitate masculină; și Eminescu îl evocă pe „El, singur zeu" în *Rugăciunea unui dac*. Dar în *Scrisoarea I* Eminescu introduce și un principiu feminin, pe lîngă unul masculin: „*Dar deodat-un punct se mișcă. . . cel întîi și singur. Iată-l/Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl. . .* ". Pentru izvorul principiului feminin, ne referim la *Puruṣa-sukta*, un imn la fel de cunos-

[11] Helmuth Frisch, *Manuscrise germane ale lui Eminescu/(2276 II; 2286)*, în *Caietele Mihai Eminescu*, vol. VI, Buc., 1985, pp. 15—33; în acest context v. *Cosmogonie der Inder*, pp. 21—23.

[12] *Caietele Mihai Eminescu*, vol. VI, 1985, p. 21—22 (textul german transliterat). Traducerea românească e selectivă, după cele existente în prezent.

[13] D. Vatamaniuc a identificat traducerea ca fiind a lui F. Max Müller, aflată în tălmăcirea germană a *Rgvedei* (*Eminescu și cultura popoarelor orientale*, în „Viața românească", nr. 1, 1985, pp. 11—31, v. pp. 17—18). Sursa comentariului este încă neidentificată.

cut, din *Ṛg-veda*. Acolo se concepe că „*puruṣa* (principiul masculin — n. n.) este tot ce a fost și tot ce va fi (. . .) Din el s-a născut *viraj* (principiul feminin — n. n.), *puruṣa* s-a născut din nou din *viraj*" (*Rv.* X. 90. 2,5). „*Punctu-acela de mișcare*, — spune Eminescu în continuare — *mult mai slab ca boaba spumii,/ E stăpînul fără margini peste marginile lumii* . . .". În lucrarea noastră (p. 122) am încercat o corelare între aceste două versuri și concepția de *ātman* (sufletul individual), replica lui *Brahman* (sufletul universal), din *Chāndogya-Upaniṣad*.

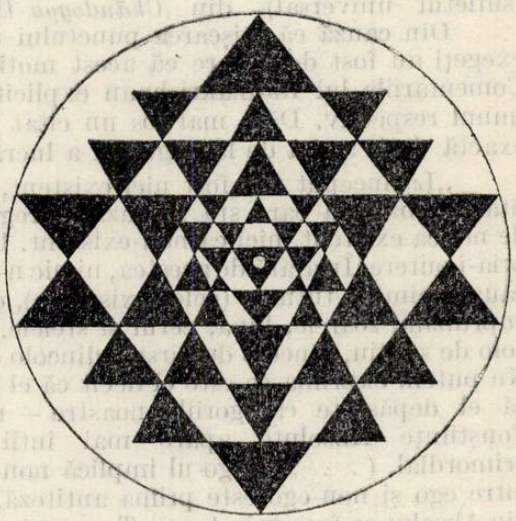
Din cauză că mișcarea punctului nu apare în *Imnul creațiunii*, unii exegeți au fost de părere că acest motiv nu provine din sursele vedice. Comentariile lui Radhakrishnan explicitează ideea mișcării, inerentă în imnul respectiv. Dăm mai jos un citat mai amplu într-o traducere mai exactă decît aceea de la pag. 121 a lucrării noastre anterioare.

„La început n-a fost nici existent, nici non-existent (. . .). Realitatea absolută care stă la baza întregii lumi nu poate fi caracterizată de noi ca existent, nici ca non-existent. Unul răsuflă fără răsuflare cu propria-i putere. În afară de acestea, nimic n-a fost dincolo. El (*it* în engl.-n. n.), cauza primă a tuturor (celor existente), este mai vechi decît întreaga lume cuprinzînd soarele, luna, cerul și stelele. El se află dincolo de timp, dincolo de spațiu, dincolo de vîrstă, dincolo de moarte și dincolo de nemurire. Nu putem exprima ce este el decît că el este. (Nu-l putem descrie, pentru că el depășește categoriile noastre — n. n.) (. . .). Înăuntrul acelei Conștiințe Absolute apare mai întîi afirmarea sau situarea eului primordial. (. . .) Ego-ul implică non-ego ca o condiție a sa. Opoziția între ego și non-ego este prima antiteză, și dezvoltarea acestei implicații din Absolut se face prin *tapas*. *Tapas* este tocmai avîntul, «lăstarul» spontan, proiectarea ființei în existență, impulsul dătător de energie, ardoarea spirituală intrinsecă a Absolutului. Prin acest *tapas* găsim ființă și neființă, eul și non-eul, *Puruṣa* cel activ și *Prakṛti* cea pasivă, principiul creator și materia haotică. Restul evoluției urmează din interacțiunea acestor două principii opuse. Conform imnului, dorința constituie secretul înființării lumii. Dorința sau *kāma* este semnul conștiinței de sine, germenul minții, *manaso retah*. Ea este baza oricărui mers înainte, impulsul progresului. (. . .) Dorința este mai mult decît un gînd. Ea denotă *mișcarea intelectuală* (s. n.), simțul eficienței ca și efortul activ. Ea este acea legătură care leagă existentul cu nonexistentul. Cel născut, unul, eternul, se izbucnește într-un *Brahmā* (zeul creației — n. n.) conștient de sine, căruia îi sînt opuse materie, întuneric, neființă, zero și haos. Dorința este trăsătura esențială a acestui *Puruṣa* conștient de sine" [14].

Interpretarea după care *dorința* reprezintă forța motrice i-a fost cunoscută și lui Eminescu; în textul manuscris german apare ideea; „Die erste bewegende Macht war Kâma". Și în pasajul citat mai sus se vorbește de „forța primitivă care zăcea ascunsă în materie". Este evident că Eminescu a consultat comentarii competente ale imnelor vedice; fiindcă în materialele de „laborator" apare pe ici pe colo cîte o idee vedică. Ne referim de exemplu la două versuri dintr-o variantă a *Luceafărului*: „Că Brahma nu s-a împăcat/Cu noaptea muma lumii" (ms. 2277 ff. 132—131, *Opere*, vol. II, p. 387; data stabilită de Perpessicius — 1880 sau 1881; v. p. 374) — unde găsim concepția de opoziție Brahma—întuneric pe care o întîlnim în comentariul lui Radhakrishnan.

[14] S. Radhakrishnan, *op. cit.*, vol. I, p. 101—2.

Din înțelesul implicit al lui *kāma*, cel al mișcării, a evoluat ulterior concepția de *bindu* (punct, sămînță) în filosofia Tantra, care concepe crearea lumii prin unirea lui Śiva și *Śakti*. La fel ca gînditorii indieni, Eminescu concepe geneza lumii analogă nașterii biologice — din „Tată" și „mumă". Conform filosofiei Tantra, impulsul dorinței (*kāmakalā*), avîndu-și originea în firea inerentă a naturii (*prakṛti*), creează o pulsație (*spanda*), care vibrează ca un sunet (*nāda*). Această manifestare este reprezentată printr-un punct (*bindu*) în diagrama *śri yantra* (v. centrul figurii). În prima etapă a manifestării punctul este nucleul energiei concentrate, sămînța sunetului (sunetul fiind identic cu *brahman*, Absolutul) îi reprezintă aspectele dinamic și static ale celor două principii — *Śiva* și *śakti* [15].



Śrī yantra — diagramă *simbolică* a cosmosului, creat prin interacțiunea principiului feminin (reprezentat prin 5 triunghiuri cu vîrf în jos) cu cel masculin (4 triunghiuri cu vîrf în sus). Lumea multiplicității este susținută de unitatea punctului primordial din centru.

Întrucît primele texte tantrice au fost cunoscute în Europa abia la începutul secolului nostru, nu pare posibil ca Eminescu să le fi cunoscut. Oricum, pornind de la *Rg-veda* este surprinzător să întîlnim în versurile sale un motiv și o concepție cu atestare mult ulterioară, ca sursă posibilă.

Pulsația inițială cosmică, *spanda*, ceea ce am putea numi astăzi Big Bang, vibrează în poezia eminesciană — *Scrisoarea I*. Aici cosmosul, lumea iscă din mișcare, iar mișcarea și forța cresc ritmic pe parcursul poeziei.

„De atunci și pînă astăzi colonii de lumi pierdute
Vin din sure văi de chaos pe cărări necunoscute
Și în roiuri luminoase izvorînd din infinit,
Sînt atrase în viață de un dor nemărginit".

Aspectul dinamic al universului este mereu prezent în gîndirea indiană, fapt care se dovedește prin însuși cuvîntul *jagat* — lume — derivîndu-se din verbul *gam* — a merge.

Cugetătorul din *Scrisoarea I* nu se oprește la începutul lumii. „Într-o clipă gîndu-l duce mii de veacuri înainte", și el asistă la stingerea lumii. După mitologia indiană, dilatarea cosmică este urmată de contracție. Se spune în *Legile lui Manu*: „Cînd El doarme, toate trupurile încetează acțiunea și mințile lor devin inerte. Cînd toți sînt absorbiți în sufletul mare,

[15] Ajit Mukherjee și Madhu Khanna, *The Tantric Way*, London, 1977, p. 57.

El doarme liniștit, eliberat de orice grijă" (I, 53—54). Eminescu ar fi putut să rețină această idee din cursurile berlineze ale lui Albrecht Weber, din lectura sau exegeza *Prelegerilor* lui Hegel sau chiar din lectura lui Schopenhauer. Concepția *zilei* și *nopții* ale lui Brahma apare în manuscrisul german sus-menționat, f. 19 v, iar „anul lui Brahma" apare în însemnarea filosofică intitulată *Despre nemurirea sufletului și a formei individuale* din manuscrisul 2255, ff. 186—187.

La rîndul lui, Eminescu dă expresie poetică admirabilă ideii de stingere a sistemului solar. Pierderea energiei termice rezultă din contractarea masei. Stingerea duce la un echilibru asemănător celui primordial, prin transformarea celorlalte energii în energia potențială, adică în „repaos". Dacă spațiul se contractează, timpul se dilatează. „Timpul mort și-ntinde trupul și devine veșnicie". Așadar „repaos" din *Luceafărul* este „noaptea neființei" din *Scrisoarea I*. Acum „totul cade, totul tace", încetează toate virtuțile(*spanda*), amuțesc toate sunetele (*nāda*) și „reîncep-eterna pace" [16].

În traducerea bengaleză a *Luceafărului*, am folosit termenul *tāṇḍava* (dansul lui Śiva) pentru „chaos" și *nivrti* (încetare sau întoarcere, care impune epuizarea energiei interne) pentru „repaos", fiindcă așa ne-a sugerat lectura poeziei. Ulterior, confruntînd poezia lui Eminescu cu cosmogonia din *Legile lui Manu*, am descoperit, spre marea noastră uimire, că în versul I. 53, citat mai sus, se folosește verbul *ni-vrt* (din care se derivă substantivul *nivrti*) în același context, Eminescu ne-a vorbit în limbajul lui Manu.

ONTOLOGIE, GNOSEOLOGIE ȘI AXIOLOGIE ÎN CONCEPȚIA LUI D. D. ROȘCA

ION N. ROȘCA

Propunînd o viziune asupra existenței în general, un *Weltanschauung* concepția lui D.D. Roșca (1895—1980), expusă concentrat în lucrarea sa *Existența tragică* (elaborată între anii 1928—1933 și publicată în 1934), iar fragmentar într-o serie de alte lucrări, printre care în studiile *Rațional și irațional* (1931) și *Valori veșnice* (1941), se constituie în mod precumpănitor ca o filosofie a valorii. Predominarea extensivă a concepției sale despre valori nu exclude însă primatul concepției sale despre existență și nici premisele de ordin gnoseologic ale ideilor lui axiologice. În acest sens, în 1970, cu ocazia republicării eseului său despre valori din 1941, autorul însuși preciza că ideile sale axiologice „*se sprijină în primul rînd pe un*

[16] Deși în 1965 Al. Dima a semnalat împletirea intuiției poetice cu „gîndirea lucidă a științei" în poezia lui Eminescu (*Motivul cosmic în opera eminesciană*, reprodus în *Studii eminesciene*, București, 1971, p. 135) și tot atunci Mihai Ciurdariu a atras atenția asupra locului preocupărilor științifice în gîndirea și opera poetului român („*Nemuritor și Rece*" — *Reflecții pe marginea interpretărilor „Luceafărului"*, în „Revista de filosofie", nr. 7/1965, p. 909—924), această latură a creației eminesciene n-a fost îndeajuns cercetată pînă astăzi. Într-o lucrare încă nepublicată ne-am ocupat de caracterul științific al cosmologiei lui Eminescu; o parte din ea a apărut într-o traducere maghiară (*A költö kozmológiája*, în „A Hét,", București, noiembrie 14, 1985, p. 12).

anume raport de opoziție ce există, după credința noastră, între spirit (valoare) și natură (realitate « obiectivă »)" [1] și că, în lucrarea sa, opoziția amintită „*se reazemă pe o teorie generală a existenței, susținută pe temeiuri epistemologice și metafizice*" [2]. De aceea, înainte de a analiza contribuția sa axiologică, se impune să reconstituim și să examinăm coordonatele gîndirii sale ontologice și gnoseologice.

1. ONTOLOGIE

Ideea ontologică fundamentală susținută de D.D. Roșca afirmă că „existența este și rațională și irațională" [3].

Autorul concepe raționalul și iraționalul nu numai 1) sub aspect propriu-zis ontologic, ci și 2) sub aspect gnoseologic, 3) axiologic și 4) teleologic. Ultimele accepții sînt subordonate perspectivei general ontologice, deoarece și ele privesc tot existența, chiar dacă sub alte unghiuri decît cel încetățenit prin tradiție.

Sub aspect propriu-zis *ontologic*, cuplul categorial rațional-irațional nu se referă la esența existenței, ci la conexiunile acesteia, la caracterul lor necesar (legic) sau contingent. În acest sens, prin rațional autorul înțelege caracter legic, iar prin irațional — contingent.

El distinge între determinarea existentă în natură, unde consideră că predomină cauzalitatea mecanică, și determinarea socială, despre care presupune că funcționează prin finalitate imanentă.

În ce privește iraționalul, el distinge, de asemenea, între iraționalitatea naturii, care se manifestă sub forma diversității concrete, și iraționalitatea umanului prezentă sub forma insului calitativ ireductibil.

Concepția amintită despre determinare este importantă prin faptul că se opune atît determinismului absolut, cît și contingentismului absolut, precum și prin faptul că distinge specificul determinării sociale în raport cu determinarea fizică de tip mecanic.

Sub aspect gnoseologic, prin rațional, D.D. Roșca înțelege ceea ce este cunoscut, caracterul rationalizat al existenței sau caracterul ei inteligibil (cognoscibil, am zice noi), iar prin irațional — ceea ce rămîne necunoscut, impenetrabil).

Ar fi de precizat că, potrivit lui D.D. Roșca, ceea ce este cunoscut, raționalizat este surprins prin gîndire, prin inteligență, deci prin acea facultate care accede la ceea ce este cauzal, necesar, legic.

El stabilește o strînsă corespondență între necesar și inteligibil, pe de o parte, între contingent și impenetrabil, pe de altă parte. De pildă, criticînd mitul cunoașterii integrale, arată că acesta se bazează pe postulatul după care existența este în întregime rațională, adică determinată. În consecință, așa cum respinge determinismul și contingentismul absolut, tot așa recuză și gnosticismul total și agnosticismul integral și susține echilibrat că existența este și inteligibilă și impenetrabilă. Totodată, susține că granița dintre existența rationalizată și existența nerationalizată este mobilă și că se poate deplasa în ambele sensuri, ca și frontiera dintre necesitate și contingență.

[1] D. D. Roșca, *Studii și eseuri filosofice*. București, Edit. științifică, 1970, p. 192.
[2] *Ibidem*, p. 193.
[3] *Idem, Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 70, Vezi și p. 73, 177 ș. a.

Axiologic, existența este prezentată și ca rezonabilă și ca absurdă. Caracterul rezonabil al existenței este identificat cu atributul acesteia de a avea un rost, un sens, dar, din explicațiile date, rezultă că rezonabilul consistă în aspectul valoric al existenței sau în caracterul ei de a corespunde aspirațiilor și scopurilor umane, într-un cuvînt, valorilor care le încorporează. Absurdul (derezonabilul, am zice noi) este identificat cu faptul că, în anumite zone ale ei, existența este lipsită de valoare sau nu corespunde valorilor omului.

D.D. Roșca respinge atît punctul de vedere iluminist, după care valorile ar fi înscrise în substanța întregii existențe, ele fiind prefigurate inclusiv de natură, cît și punctul de vedere idealist, potrivit căruia valorile ar fi rupte de existență, în particular de natură. Împotriva primei orientări, susține că valorile nu ființează decît în sfera existenței umane. Împotriva celei de a doua, că natura și latura existenței sociale lipsită de valoare au totuși un caracter valoric în măsura în care nu se opun valorilor constituite.

În fine, *teleologic*, existența este concepută ca fiind și cu scop, cu sens și fără scop, fără sens. Prezența sensului este derivată din caracterul rezonabil al existenței, iar lipsa sensului — din caracterul ei derezonabil.

Este combătut și postulatul finalist (întreaga existență ar urmări un scop), care este văzut ca analog cu teologismul, dar și teza despre lipsa de sens în orice domeniu, inclusiv în societate.

Analizînd ipostazele raționalității și iraționalității existenței, D.D. Roșca distinge, în fiecare caz în parte, între natura fizică și existența umană și, cuprinzător, între materie și spirit. În acest sens, el distinge un anumit tip de determinare și de contingență pentru natură și un alt tip pentru existența umană. În același sens, susține prezența valorilor și a finalității în domeniul spiritual și lipsa acestora în sfera naturii fizice.

Deși separă natura și societatea, materia și spiritul, totuși el nu postulează o veritabilă ruptură a celor doi termeni, ci îi consideră în corelație, dar o coordonare lipsită de necesitate sau al cărei caracter nu poate fi cunoscut. Punctul său de vedere nu este nici materialist, nici idealist, dar nici riguros dualist.

Dacă nu rezolvă pe deplin problema raportului dintre materie și spirit, în schimb, prin considerațiile sale despre principalele caracteristici ale existenței, D.D. Roșca argumentează extrem de merituos că existența nu comportă atribute absolut identice naturii și existenței umane, materialului și spiritualului. Chiar dacă ambele domenii conțin și raționalitate și iraționalitate (și determinare și contingență, și inteligibilitate și ininteligibilitate etc.), fiecare le conține într-un mod specific, ireductibil. De aceea, deși se raportează la existență în genere, în realitate el nu elaborează o metafizică, ci liniile de forță ale unei ontologii (de fapt, ale unor ontologii) regionale, aplicative.

Elaborată în concordanță cu mutațiile problematice specifice orizontului filosofic contemporan, concepția sa este instructivă și actuală și prin faptul că ideile sale ontologice reprezintă tot atîtea argumente împotriva metafizicii tradiționale și în favoarea procesului de diferențiere a disciplinelor filosofice, proces care continuă și în zilele noastre.

În analizele consacrate filosofiei lui D.D. Roșca, în literatura noastră de specialitate există două interpretări complet diferite și, totodată, comple-

mentare. Prima, datorată lui Gh. Al. Cazan [4], subliniază sensul propriu-zis ontologic al distincției rațional-irațional (mai puțin modul diferit în care filosoful aplică acest sens la natură și societate), fără a le preciza pe celelalte și deci, lumea valorilor. A doua, realizată de Tudor Cătineanu [5], surprinde sensurile gnoseologic, axiologic și finalist (numit de interpret „metafizic"), dar pierde din vedere, surprinzător, tocmai sensul propriu-zis ontologic, care constituie temeiul teoretic general al ideilor lui D.D. Roșca despre valori.

2. GNOSEOLOGIE

Coordonatelor ontologice ale filosofiei lui D.D. Roșca le corespund cele gnoseologice. Așa cum, ontologic, a separat existența în cele două mari planuri, natura și societatea, materia și spiritul, tot așa, gnoseologic, autorul va disocia științele naturii și științele spiritului. Primele pleacă inductiv de la elemente, ultimele (de exemplu, psihologia contemporană) — de la totalități, primele apelează la anumite instrumente de gîndire, la anumite categorii, ultimele sînt pe cale să elaboreze noi instrumente și categorii. Dar nici unele, nici altele nu sînt exclusiv logice, ci prezintă și elemente alogice, afective. Mai mult, orice judecată de existență ar presupune una de valoare. Judecata constatativă „Lucrul acesta există" s-ar întemeia pe judecata de valoare „Lucrul acesta mă interesează, mă privește" [6].

3. AXIOLOGIE

a) Natura valorilor

Desfășurată în coordonatele ontologice și epistemologice amintite, analiza valorilor întreprinsă de D.D. Roșca este prezidată, înainte de toate, de distincția propriu-zis ontologică dintre natură și societate, dintre materie și spirit, și de teza fundamentului afectiv al cunoașterii. În perspectiva amintită, el va considera că valorile denotă în primul rînd prezența spiritului și reflectarea alogică, dar nu le va decupa de materie și de cunoașterea intelectivă.

În legătură cu distincția dintre societate (caracterizată prin finalitate imanentă) și natură (cauzalitate mecanică), dintre spirit și materie, el precizează că valorile nu aparțin naturii, ci presupun prezența spiritului, evaluarea datelor naturale, exterioare. În acest sens, afirmă foarte clar că „valorile nu sînt proprietăți ale lucrurilor" [7]. Lucrurile nu au valoare pentru sine și, deci, în sinele lor, ci pentru om și, deci, prin evaluările omului. De altfel, „faptele" nici nu pot fi cunoscute fără a fi selectate potrivit unor evaluări, deci unor valori în sensul cel mai larg al cuvîntului. În acest sens, D.D. Roșca afirmă că „valoarea" primează „faptul" [8].

[4] Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei românești*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1984, p. 306.
[5] Tudor Cătineanu, *Structura unei sinteze filosofice*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1981, p. 327—330.
[6] D. D. Roșca, *Existența tragică*, ed. cit., p. 168.
[7] *Ibidem*, p. 118.
[8] *Ibidem*, p. 186.

Pe de altă parte, el nu reduce valorile nici la evaluările fictive, pur subiective, independente de realitate. În consecință, el afirmă că „valorile spirituale nu sînt plăsmuiri subiective ale noastre, ci sînt aspecte reale ale existenței, aspecte pe care spiritul le descoperă acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăși substanța primă a existenței"[9]. Explicitînd caracterul real al valorilor, D.D. Roșca îl echivalează cu caracterul real al noțiunilor științifice și îl leagă de faptul că valorile sînt „confirmate de existență", așa cum sînt confirmate și noțiunile științifice.

Rezultă că valorile sînt reale nu în sensul că s-ar confunda cu proprietățile fizice (confuzie respinsă energic de filosof), ci în sensul că, nefiind strict subiective, evaluările presupun realitățile evaluate și că aceste realități, prin unele proprietăți ale lor, sînt susceptibile de a fi evaluate, se potrivesc evaluării valorice. Or, o asemenea potrivire nu înseamnă o identificare, așa cum potrivirea unor proprietăți fizice sau sociale cu noțiunile științifice nu înseamnă că respectivele proprietăți ar fi ele însele noțiuni. De altfel, nuanțîndu-și afirmația după care valorile s-ar găsi înainte de evaluare în substanța primă a existenței, D.D. Roșca adaugă că ele nu au decît „rădăcini înfipte în substanța însăși a existenței"[10]. Să adăugăm și faptul că, potrivit filosofului, fiind receptată de om, umanizată, existența este, pentru om, încărcată cu reflexe valorice.

Așadar, fără a fi rupte de natură, de materie, dar instituite de spirit, valorile sînt definite, prin excelență, ca esențe spirituale.

Esența valorii este definită de filosof și din perspectiva raportului întreținut de spirit între logic și afectiv. Pe baza concepției sale despre cunoaștere ca proces logic predeterminat afectiv, el susține că valorile „sînt relații emoționale pe care le creăm între noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem ca s-o transformăm după dorințele noastre"[11]. În fond, observa D.D. Roșca, noi ne raportăm la realitate nu numai intelectual, ci și afectiv.

Potrivit uneia din exegezele deja citate, din faptul că esența valorii este concepută de filosof ca emoționalitate ar rezulta că „subiectul este înțeles tacit ca subiect individual"[12].

În realitate, D.D. Roșca nu reduce cîtuși de puțin valorile la relații emoționale strict individuale. În fond, nu trebuie ignorat faptul că filosoful român și-a format propria sa concepție asupra naturii valorii și sub influența orientării fenomenologice. El ia în considerare teza susținută de Husserl, inițiatorul amintitei orientări, precum și de Marx Scheler, principalul axiolog de factură fenomenologică, despre ființarea în planul subiectivității a unor esențe ireductibile unele la altele, adică nederivabile logic, și obiective, întrucît nu sînt „o simplă viziune a spiritului nostru"[13]. Precum se știe, Scheler este cel care plasează la nivelul unor asemenea esențe materiale valorile, pe care le caracterizează ca esențe iraționale, alogice. De aceea, el consideră, pe drept cuvînt, că receptarea valorilor nu angajează afectele strict individuale, schimbătoare de la individ la individ, ci sentimentele mai luminoase, orientate, general-umane. Precizînd că principiile fenomenologiei pot fi respinse, gînditorul român conservă însă îndreptățit teza unor esențe alogice obiective. Într-adevăr, ca relație afectivă între

[9] *Ibidem*, p. 186.
[10] *Ibidem*, p. 187.
[11] *Ibidem*, p. 118—119.
[12] Tudor Cătineanu, *op. cit.*, p. 413.
[13] D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 78.

subiect și realitatea exterioară, valoarea, așa cum este definită de D.D. Roșca, nu poate să nu depindă de ambele relate, iar în măsura în care depinde de realitatea exterioară, obiectivă, ea nu mai poate exprima emoții arbitrare, pur subiective, ci emoții reclamate de realitate și care, în consecință, dobîndesc o semnificație general-umană.

În filosofia românească interbelică, un punct de vedere similar despre natura valorii au susținut și Lucian Blaga și Tudor Vianu, primul cu argumente care-l apropie de filosofia vieții, celălalt cu mijloace de inspirație fenomenologică.

Apreciem că, dincolo de modalitățile prin care e susținută, teza naturii alogice a valorii este mai adecvată decît teza naturii ei logice, promovate de gînditorii neokantieni care au inițiat axiologia contemporană. Avem în vedere faptul că înfăptuirile umane valoroase (sau nevaloroase) pe care trebuie să le explice valoarea ca model ideal se vădesc ca atare întrucît corespund instituirilor umane, iar aceste instituiri se prezintă nu numai sub forma unor scopuri pur cognitive, ci și sub forma unor dorințe sau aspirații ireductibile. De altfel, o asemenea accepție a conținuturilor valorice concrete s-a și impus în unele cercetări axiologice marxiste din zilele noastre. Explicația este cu atît mai importantă și actuală cu cît reclamă ca și omul, periclitat în zilele noastre de unilateralitatea lui *homo tehnicus*, să fie înțeles ca subiectivitate complexă, intelectuală și afectivă, ca rațiune pasională și pasiune rațională, capabile de o varietate de înfăptuiri de valoare.

De remarcat și faptul că, într-un spirit echilibrat, ferit de unilateralități, D.D. Roșca afirmă și faptul că aprecierile afective întemeiate presupun, la rîndul lor, elementele cognitive [14]. Oricum, orice valoare, valoarea în genere, rămîne o entitate fundamental alogică, ireductibilă.

b) Speciile de valori

Entități alogice, valorile sînt, totuși, de diferite specii. D.D. Roșca le diferențiază în funcție de configurarea specifică a raportului dintre elementele intelectuale și cele emoționale, precum și de nevoile din care izvorăsc și pe care le satisfac.

Potrivit criteriului preponderenței logice sau afective, el detașează ca pregnant logice valoarea științifică și pe cea filosofică, întrucît ambele se edifică prin spiritul de geometrie, care surprinde legitățile. Dar, adaugă el, filosofia depășește insuficiențele spiritului de geometrie prin spiritul de finețe, care ierarhizează și stabilește atitudinile, angajînd și individualitatea umană. Spiritul de finețe, argumentează filosoful, nu există fără spiritul de geometrie, în schimb acesta există și fără celălalt. Cu alte cuvinte, filosofia nu există fără știință, dar reciproca nu mai este valabilă.

În funcție de nevoile pe care le satisfac, autorul distinge, din nou, pe de o parte, știința, pe care, sub vădită influență bergsoniană, o pune în dependență de nevoile biologice, de conservare și adaptare la mediu (la condițiile concrete și, deci, parțiale de existență), iar pe de altă parte, filosofia și celelalte valori spirituale (estetică, etică, religioasă) pe care le originează în „nevoia de a lua atitudine față de marele Tot" și deci, în nevoia de ierarhizare, „de a cumpăni ce este important și ce nu importă pentru condiția omului în lume" [15].

[14] *Ibidem*, p. 21, 22.
[15] *Ibidem*, p. 20.

Autorul precizează îndreptățit, că „dacă știința este, biologic vorbind, direct necesară, deci utilă" [16], nu înseamnă că filosofia, ca și arta sau celelalte valori ar fi un lux. În realitate, și ele răspund unor trebuințe, dar de alt ordin. Aservită la început vieții biologice, viața spirituală a căpătat ulterior, cu dezvoltarea civilizației, o anumită autonomie. Or, abia „în acest moment se naște *homo sapiens*" [17].

Diferențierea necesităților de valoare nu este însă suficient de precisă. Ea este sau prea îngustă, sau prea cuprinzătoare. Prea îngustă, pentru că știința nu răspunde numai unor nevoi biologice. Recunoscîndu-i filonul atitudinal, evaluant, autorul însuși consideră că știința teoretică este o „mare și autentică valoare spirituală", dar care a fost subordonată finalmente nevoilor biologice întrucît economicul „a aplicat-o apoi în chip util și cu mare eficiență" [18]. Prea cuprinzătoare, pentru că, originate în nevoia generică de atitudine și ierarhizare, celelalte valori nu sînt diferențiate și în funcție de nevoile specifice satisfăcute de fiecare. Ce-i drept, autorul se simte obligat să revină și să discearnă între atitudinea estetică (sau filosofico-estetică) și atitudinea etică (sau filosofico-etică). Prima este mai mult spectaculară, contemplativistă, a doua — activistă, eroică.

c) Ierarhizarea valorilor

Odată definită natura valorilor, D.D. Roșca respinge atît ierarhia valorilor propusă de filosofia antică greacă și de creștinism și aflată la baza culturii moderne, care supraetajează valoarea binelui și spiritualizează finalist existența, cît și ierarhia iluministă practicată de capitalism, care superiorizează valoarea logico-științifică aservită vieții materiale și logicizează întreaga existență.

Or, vechea scară de valori care a cultivat în exclusivitate valorile spirituale nu s-a dovedit practic viabilă, deoarece cultura spirituală n-a generat, așa cum s-a presupus, și un progres material. Vechii greci au creat o cultură spirituală superioară, dar, pentru că nu s-au organizat într-un stat unitar și nu au cultivat virtuți utile, au fost învinși de romani. Similar, vechii inzi au creat o cultură spirituală mai profundă, pare-se, decît cultura europeană, dar și-au pierdut independența deoarece au neglijat condițiile materiale de existență, viața de stat.

Pe de altă parte, progresul tehnico-științific realizat de capitalism nu implică în mod necesar dezvoltarea vieții spirituale. Dimpotrivă. Analizînd, ca și alți gînditori, fenomenul crizei culturii burgheze, D.D. Roșca observa cu acuitate că în capitalism interesele biologice (materiale) primează în domeniul economicului și al politicului, în ultimul mai ales în relațiile dintre state, și periclitează valorile spirituale. Lipsită de o înaltă spiritualitate, economia burgheză concentrează bunurile în mîinile unei minorități și aruncă în mizerie marea majoritate, produce utilități pseudo-biologice, îl transformă pe om (atît pe proletar, cît și pe burghez) dintr-un „domn al mașinii, cum ar fi logic să fie" într-un sclav al ei întrucît mașina îi absoarbe gîndurile și preocupările, iar pe muncitor tinde să-l transforme în automat, în om-mașină care să dea un randament maxim, impune ca sens al vieții „augmentarea nesfîrșită a confortului material" și „multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice". De aceea, „*homo oeconomicus*" a făcut din

[16] *Ibidem*, p. 23.
[17] *Ibidem*, p. 127.
[18] *Ibidem*, p. 133.

mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop" [19]. Ca și economicul, statul burghez este definit ca un organism pur biologic (material), ghidat de legea conservării și creșterii (a expansiunii), de legea forței, iar nu a dreptului. În raporturile dintre ele, observă filosoful urmărind viața internațională premergătoare celui de-al doilea război mondial, statele burgheze urmăresc satisfacerea propriilor interese dictate de legile biologice, iar nu realizarea justiției, a culturii spirituale. Dat fiind că bunurile materiale urmărite sînt limitate, statele ajung să intre în contradicție, iar conflictele dintre ele sînt rezolvate nu prin norme umaniste, etice, ci prin război. D.D. Roșca avertiza încă de pe atunci că o conflagrație mondială ar putea duce la dispariția pentru totdeauna a lui *homo sapiens*.

Analizînd contradicțiile lumii valorilor, D.D. Roșca se ocupă nu numai de opoziția dintre știință și filosofie (sau valorile neteoretice), dintre viața materială și viața spirituală, ci și de polarizarea valorilor în pozitive și negative. El subliniază caracterul inerent și permanent al acestei polarizări, o anumită valoare neputînd ființa decît prin ființarea valorii de sens opus. „Calități opuse, cum sînt rezonabilul și absurdul, răul și binele, nici nu există, obiectiv și subiectiv vorbind, decît una prin cealaltă" [20].

Care sînt resorturile tensiunilor dintre valori și, finalmente, ale ierarhizării valorilor? Sînt inerente valorilor sau extrinsece? D.D. Roșca oferă mai multe răspunsuri, complementare.

Referindu-se la polarizarea valorilor, el o înrădăcinează în polaritatea elementelor constitutive subiectivității umane. Valorile pozitive exprimă „scopurile omenești, raționale, inteligibile, idealurile morale și sociale care tind să realizeze mai multă dreptate în lume", iar cele negative „elementele oarbe și antagoniste". Dat fiind că primele elemente îl afirmă pe om ca ființă spirituală, iar ultimele îl apropie de materie, este de înțeles că însăși dedublarea subiectivității rezidă în faptul că omul este o ființă ambivalentă, spirituală și biologică.

Cît privește dezechilibrele și antagonismele valorice din viața omului și societății, faptul că uneori viața materială se dezvoltă mai mult și în detrimentul vieții spirituale, iar alteori invers, toate acestea sînt explicate prin așa-numita lege a compensației, în virtutea căreia „orice însușire mare este plătită cu lipsuri însemnate în alte direcții", astfel încît „orice dezvoltare superioară ni se prezintă sub forma unei tragice unilateralități" [21]. Amintita lege s-ar impune atît de puternic încît, datorită ei, calitățile unui ins sau popor nu s-ar manifesta, de regulă, simultan, ci succesiv și opozitiv. În caz particular, „acolo unde cultul forței materiale predomină, nu importă sub ce formă, spiritul se veștejește. Și viceversa" [22].

Ierarhizarea propriu-zisă a valorilor nu se explică însă prin legea compensației, deoarece aceasta nu arată de ce se ajunge la prevalarea unor valori, iar nu a altora, a unui anumit mare domeniu al vieții (material sau spiritual), iar nu a celuilalt. Compensația adîncește o anumită scară de valori, dar nu o provoacă. D.D. Roșca explică ierarhizarea, pe de o parte, prin înzestrarea specifică indivizilor sau colectivităților, prin înclinațiile lor, prin specificul pasiunilor care îi determină la acțiune. Vechii greci, de

[19] *Ibidem*, p. 121.
[20] *Ibidem*, p. 150.
[21] *Ibidem*, p. 110.
[22] *Ibidem*, p. 132.

pildă, dotați excepțional pentru cultura spirituală, n-au dovedit aceleași înclinații și pentru viața de stat, avînd un „caracter pătimaș", un „suflet violent și pasionat, de o sensibilitate excesivă" [23]. Pe de altă parte, el explică ierarhizările mult mai profund, prin cauze de ordin economic și social-politic, care au permis fie autonomizarea culturii spirituale, ca în cazul sclavagismului grec, fie creșterea nelimitată și expansiunea vieții economice, ca în capitalism. Fără să ofere o explicație pe deplin materialist-istorică, D.D. Roșca surprindea în mod remarcabil faptul că ierarhizarea valorilor nu este inerentă naturii acestora și nici nu provine, în ultimă instanță, din viața interioară, subiectivă, ci din motive de ordin exterior, obiectiv. El observă cu acuitate că indivizii, clasele sociale și comunitățile umane promovează un anumit tip sau anumite tipuri de valori în detrimentul celorlalte în funcție de interesele lor, care rezultă, în principal, din viața lor economică și social-politică. Creațiile care nu sînt aservite acestor interese, ci satisfac alte aspirații dăinuie numai în măsura în care nu contrazic flagrant interesele respective.

d) O atitudine culturală progresistă, de un profund umanism

Descifrînd natura valorilor, raporturile ei cu spiritul și materia, insuficiențele tablelor anterioare de valori, în special ale celei capitaliste. D.D Roșca ajunge să propună o nouă atitudine axiologică, mult mai întemeiată teoretic și practic. El se pronunță pentru dezvoltarea echilibrată și armonizată într-un tot unitar atît a culturii materiale cît și a culturii spirituale, atît a științei cît și a filosofiei și a valorilor neteoretice în genere.

Cultura materială este apreciată ca importantă nu numai în sine, ci și în raport cu viața spirituală. În sprijinul concepției sale general-ontologice, filosoful susține că dezvoltarea materială nu cauzează viața spirituală, dar îi poate crea un cadru exterior favorabil, și, mai ales, îi acordă omului „minimul de răgaz și libertate, absolut necesar dezvoltării vieții spiritului" [24]. Căci „nu există posibilitate de creație spirituală decît unde există răgaz" [25]. Dar, așa cum se argumentează, confortul material nu poate fi transformat în sens al vieții fără a prejudicia grav ființa umană, fără a-l pune chiar în pericol pe om ca *homo sapiens*.

Cultura spirituală, adaugă D.D. Roșca, trebuie dezvoltată atît în concordanță cu viața materială, cît și, „într-o măsură preponderentă", potrivit scopurilor sale specifice, ireductibile, și elementelor de conștiință neaservite direct biologicului. „Aceste elemente de conștiință sînt cele care creează cultura superioară", în cea mai însemnată parte autonomă față de viața materială[26].

Așadar, raporturile dintre atributele existenței, dintre materie și spirit și, mai ales, poziția valorii în ansamblul existenței, natura ei ambivalentă, materială și, cu precădere, spirituală, logică și alogică, reclamă să fie dezvoltate atît creația tehnică și știința aplicativă, cît și, îndeosebi, „marile valori care sînt gîndirea (știința și filosofia), arta, morala" [27] și care conferă vieții omului un sens superior.

[23] *Ibidem*, p. 129.
[24] *Ibidem*, p. 105.
[25] *Ibidem*, p. 107.
[26] *Ibidem*, p. 116.
[27] *Ibidem*, p. 175.

Noua tablă de valori nu poate fi însă instituită, fără o schimbare interioară, de atitudine și, lasă să se înțeleagă D.D. Roșca, fără revoluționarea societății capitaliste. În această privință, el conclude că „adesea, singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reînnoirii sociale" și admite ca necesare „revoluțiile care împing înainte mersul istoriei" [28]. Avînd în vedere importanța și eficacitatea ideologicului, el pune însă accent pe „o viziune nouă a lucrurilor" [29].

Concepția lui D.D. Roșca asupra existenței, cunoașterii și valorilor nu implică nici optimismul facil (potrivit căruia valorile ar izbîndi cu necesitate), nici pesimismul (după care valorile ar fi simple iluzii), ci un sentiment tragic (sau, mai degrabă, dramatic) și tensionant, care, potrivit autorului, trebuie convertit într-o atitudine eroică, activă, creatoare, iar nu chietistă și spectaculară. El subliniază că această atitudine, care tinde să reducă decalajul dintre material și moral și să asigure dezvoltarea polivalentă ducînd la acțiune morală, politică, socială, artistică, filosofică, științifică, presupune o libertate activă, de transformare a omului și lumii omului și, în consecință, o răspundere la fel de mare. Îndemnul său este „să-ți integrezi idealurile înalte creatoare de cultură în năzuințele nobile ale poporului tău" și, prin urmare, „ale umanității întregi" [30].

Situate la înălțimea teoretică a timpului lor și semnificative pentru reconstrucțiile teoretice din zilele noastre, ideile ontologice, gnoseologice și axiologice ale lui D.D. Roșca rămîn pilduitoare și prin mesajul lor cultural progresist, patriotic și profund umanist.

D. D. ROȘCA – CONCEPȚIA ISTORICO-FILOSOFICĂ

VASILE MUSCĂ

Prin ideea fundamentală pe care își așează învățămîntul său filosofic, D.D. Roșca descinde din curentul larg al istorismului, care, de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, odată cu romantismul, devine tot mai influent în gîndirea europeană. Potrivit acestei perspective, filosofia, prin însăși natura problemelor și întrebărilor pe care și le pune, cît și prin specificul soluțiilor și răspunsurilor pe care le dă, este într-o asemenea măsură intim legată de istoria sa, încît se poate afirma că, într-un anume sens, filosofia se confundă, de fapt, cu istoria filosofiei. A despărți filosofia de istoria sa înseamnă nu numai a o scoate din propriul ei mediu, ci și de a o rupe de ea însăși. Acestea două, istoria filosofiei și filosofia, nu își sînt potrivnice, nu se opun una alteia precum trecutul s-ar opune prezentului sau viitorului.

★

Adevăratul părinte al istorismului modern este Hegel. Prin gîndirea sa Hegel este acela care, la începutul secolului trecut, mai mult decît oricare alt gînditor, a înviorat simțul, amorțit înainte al istoriei, determinînd, ast-

[28] *Ibidem*, p. 194.
[29] *Ibidem*, p. 190.
[30] *Ibidem*, p. 205.

fel, o nouă dimensiune a conștiinței europene. El a rostit primul, în mod răspicat, un mare și simplu adevăr, incorporat ca idee directoare într-o construcție sistematică de anvergură, adevăr devenit de atunci o evidență, un fel de loc comun al gîndirii filosofice : pe nici unul din multiplele sale planuri de existență omenirea nu stă pe loc, activitatea ei se așează hotărît pe o linie ascendentă, mereu progresivă. Istorismul hegelian impune o nouă perspectivă în cadrul căreia nici un fapt al realității nu poate fi considerat ca întreg privit numai în prezentul său. El devine întreg doar dacă la starea sa prezentă îi adăugăm și trecutul. Tot ce există este, în realitate, suma tuturor momentelor sale trecute și prezente, și devine inteligibil numai dacă este examinat din această perspectivă. Nenumărate fire, care țin uneori de sfera luminoasă a conștiinței sau alteori se mențin numai în zona de penumbră a subconștientului, leagă orice fapt al prezentului în mod implacabil, cu un fel de invincibilă forță de gravitație, de partea invizibilă, ascunsă sub linia de orizont, a trecutului său. Conștiința însăși apare cu atît mai clară cu cît se prezintă mai bogată, și, deci, este cu atît mai reală cu cît în actualitatea sa vie trecutul se manifestă mai deplin și mai activ. Prezentul nu se poate desolidariza în nici un chip de lumea care l-a precedat : o purtăm în noi deopotrivă cînd gîndim și cînd acționăm. Hegel este, în felul acesta, întîiul gînditor pentru care istoria filosofiei nu mai înseamnă un fenomen secundar oarecare, al cărui conținut se țese undeva în marginea istoriei universale, ci, dintr-un anume punct de vedere, mai precis acela îmbrățișat chiar de marele gînditor german, potrivit căruia în istorie contează numai spiritualul, istoria filosofiei constituie esența cea mai autentică și mai concentrată, mai pură a istoriei, miezul însuși al istoriei universale. Dacă în esența sa Spiritul, ca principiu metafizic al realității, se definește ca mișcare și gîndire, atunci în forma sa cea mai înaltă această esență se realizează în acea mișcare progresivă a gîndirii care se cheamă istoria filosofiei.

★

Profesorii mai vechi de istoria filosofiei din a căror strălucită pleiadă face parte și D.D. Roșca au moștenit pe mai multe din laturile concepției și metodei lor ideile avansate de Hegel. Profund și temeinic cunoscător al gîndirii marelui filosof german, a cărui operă a tradus-o, într-o bună parte a sa, în românește, D.D. Roșca a îmbrățișat, desigur, multe din ideile acestuia cu privire la locul și valoarea istoriei filosofiei în ansamblul studiilor filosofice, și mai cu seamă s-a lăsat inspirat și condus de spiritul istorist care se degajă din masiva operă hegeliană.

Istorismul constituie, în fond, o altă față a acelui optimism gnoseologic care străbate de la un capăt la celălalt întreaga filosofie hegeliană, ce afirmă capacitatea omului de a cunoaște pe cale rațională esența realității și susține, totodată și progresul istoric al acestei capacități. Adevărul, pentru Hegel, nu este un dat, gata făcut de la început, el se face prin devenire dialectică, într-un proces istoric. Ca atare, cunoașterea omenească se înfățișează sub forma unei succesiuni de trepte. Pe fiecare din aceste trepte stă cîte un mare sistem filosofic, care exprimă o ipostază istorică, relativă a Adevărului. Acesta se constituie pe sine cumulativ, din șirul adevărurilor istorice relative, spre a cuprinde, în cele din urmă, în formele sale încăpătoare, realitatea în toată plenitudinea bogăției sale concrete.

Potrivit cu propriile sale principii de gîndire, expuse în încercarea de sinteză filosofică *Existența tragică*, D.D. Roșca va prelua din hegelianism ideea progresului necesar al cunoașterii omenești. Din perspectiva teore-

tică deschisă de analizele și dezvoltările cuprinse în *Existența tragică*, pentru gînditorul român realitatea se despică în două domenii polar opuse : al raționalului și al irațonalului, care coexistă în structura de ansamblu contradictorie a existenței. Granița dintre ele nu este stabilă ci mobilă, deplasîndu-se în direcția restrîngerii crescînde a ponderii irațonalului în realitate. Raționalul și irațonalul se întrepătrund în procesul unei corelații dialectice : irațonalul poate fi desființat prin puterea cognitivă a rațiunii omenești, dar orice irațional o dată desființat, devenit rațional, poate înființa iraționale noi, de un grad sporit de profunzime mutîndu-se, în felul acesta, mereu mai departe, în necunoscut, pietrele de hotar ale cunoașterii omenești. „În teză generală, e fapt de experiență că în timp ce neobosita inteligență omenească a întreprins raționalizarea unor porțiuni inițial prezentîndu-se ca iraționale — și a și reușit în această întreprindere — s-a întîmplat că, adîncită în continuare, tocmai porțiunea de realitate astfel raționalizată, deschizînd noi perspective de comprehensiune, a făcut posibilă descoperirea unor iraționale nebănuite pînă aici. Inteligența, urcată pe noile puncte de perspectivă, a descoperit iraționale în domenii pe care le credea complet raționalizate și asimilate. Astfel încît putem spune că, adesea, dorind să mutăm într-o anumită direcție frontiera de care vorbim — aceea care mărește sfera raționalului — se întîmplă că, în ultimă analiză, cu toate socotelile făcute, ea se deplasează contra așteptărilor noastre, tocmai în sens opus" [1]. Progresul cunoașterii nu rezidă doar într-o progresivă raționalizare. El este și descoperire a noi iraționale. Ceea ce progresează, de fapt, este rațiunea omenească angajată în acest proces în care ea se pefecționează continuu pe sine. Aceasta deoarece rațiunea omenească luată „în toate articulațiile ei", nu ne apare ca „o entitate imobilă, absolut aceeași în toate timpurile și locurile". Ea înregistrează un progres lent, dar prin aceasta nu mai puțin real și sensibil în decursul căruia, în măsură directă cu lărgirea domeniilor pe care le investighează, ea și-a lărgit și propriile sale limite, devenind mai suplă, mai aptă a pătrunde esența ascunsă a realității. Prin progresele sale, pe baza unei experiențe în continuă creștere, în procesul istoric al cunoașterii, rațiunea omenească „a făcut și face mereu operă de adaptare ; nu rămîne în timp absolut identică în ceea ce privește unele piese ale mecanismului ei de funcționare. . .", „. . . inteligența omenească își înmulțește categoriile de cuprindere a realității cu fiecare experiență realmente inedită pe care o face. . . Fiecare experiență nouă, în sensul plin al cuvîntului, adăugată la cea existentă deja, fac ca inteligența să devină mai suplă decît era înainte". În concluzie, pentru D.D. Roșca — „ progresul cunoașterii realizat în această direcție este totodată un progres al rațiunii însăși" [2]. Rațiunea umană are o istorie, este istorică, iar istoricitatea rațiunii este, pentru gînditorul român, și cea care asigură suportul metafizic al istoriei filosofiei. Această împrejurare a istoricității fundamentale a rațiunii omenești, explică, pentru D.D.Roșca, și necesitatea istoriei filosofiei ca disciplină filosofică centrală.

★

Am văzut că, de pe pozițiile istorismului său, admițînd un progres al gîndirii și cunoașterii omenești, al rațiunii ca atare, Hegel susține că

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 71.
[2] D. D. Roșca, *Rațional și irațional*, în vol. *Studii și eseuri filosofice*, București, Edit. științifică, 1970, pp. 130—133.

există și un progres filosofic : ultimul sistem de gîndire apărut în ordinea timpului este împlinirea celor care l-au precedat, conservînd principiile lor, dar, totodată, și depășindu-le, într-un proces de negare dialectică. Abordînd însă istoria filosofiei din punctul de vedere al unei anumite concepții filosofice care este cea a propriului său sistem de gîndire, idealist obiectiv și dialectic, Hegel procedează la o serie de reducții și identificări caracteristice. Eroarea acestei proceduri rezidă în aceea că Hegel identifică propriul său sistem, ca ultimul apărut, cu ultimul definitiv, unicul și singurul îndreptățit a fi depozitarul Adevărului absolut. Alunecînd în această falsă optică istorică, pentru Hegel, prin propriul său sistem, Rațiunea parvine la deplină conștiință de sine, atinge supremul grad al autocunoașterii. În felul acesta, procesul istoric al gîndirii atingîndu-și scopul, potrivit cu teleologia sa imanentă, el poate fi considerat ca încheiat odată pentru totdeauna. Lansîndu-se în asemenea extrapolări, apreciază D.D. Roșca, Hegel a întemeiat unul din acele sisteme închise „legănate de mirajul naiv și trecător de a fi atins punctul terminus al cunoașterii" [3]. Procedînd așa, Hegel valorizează în mod restrictiv istoria filosofiei prin prisma acelui prezent definitiv pe care îl oferă concepția sa filosofică, erijată în criteriu suprem de apreciere.

În această privință, D.D. Roșca nu împărtășește punctul de vedere hegelian. Restrîngerea criteriului de valorizare doar la prezent, în sens hegelian, i se pare că trădează o insuficiență de gîndire. În cazul său, sistemul de valori acceptat drept criteriu de valorizare în istoria filosofiei nu este acela al prezentului înțeles ca instanța cea mai înaltă, fiindcă o asemenea instanță nu poate produce decît dorința de a opri în loc mișcarea permanent ascendentă a gîndirii omenești mobilizată din interior de imperativul veșnic treaz al propriei sale depășiri. Progresele de pînă acum ale gîndirii constituie, pentru D.D. Roșca, o garanție sigură și suficientă pentru încrederea în procesele sale viitoare. În istoria filosofiei, ca să folosim termenii lui D.D. Roșca, orice prezent trebuie înțeles ca „centru de absorbție" în raport cu trecutul, pentru a putea deveni, la rîndul său „centru de emanație" în raport cu viitorul, adică un punct mobil ce înaintează permanent pe linia de continuă trecere de la ceea ce a fost la ceea ce va fi, asigurînd, în modul acesta, permanența neîntreruptă a vieții spiritului, care prin istoria sa se mărește pe sine, așa cum logos-ul lui Heraclit sporește prin el însuși. Istoria filosofiei, după D.D Roșca, trebuie abordată dintr-un asemenea unghi de cercetare și de valorizare și cu un asemenea spirit critic care să permită punerea în lumină a acelor idei, din cuprinsul ei, care se pot constitui ca valori durabile, perene ale gîndirii omenești. Dar credința că există asemenea „valori eterne", „atemporale", — trecutul fiind numai coloana pe care, sprijinindu-se, acestea se păstrează mereu în focarul prezentului — nu înseamnă, nicidecum, raționalism dogmatic, respins de D.D. Roșca indiferent în ce formă s-ar prezenta acesta, ci încredere umanistă în identitatea de esență a spiritului omenesc, același oriunde și oricînd în înfățișările sale majore, care se poate manifesta creator în oricare din întrupările sale etnice.

★

Istoria hegeliană a filosofiei e construită pe supoziția inițială că istoria filosofiei reprezintă, de fapt, sistemul logic al Rațiunii în desfășu-

[3] D. D. Roșca, *Știință și filosofie*, în vol. *Ce este filosofia?*, București, Edit. științifică, 1970, p. 8.

rarea sa temporală, în care fiecare sistem, reprezentînd un concept logic, constituie un moment al drumului Rațiunii către ea însăși — „succesiunea sistemelor filosofice în istorie este aceeași ca și succesiunea determinațiilor conceptuale ale ideii în derivarea lor logică" [4]. „Diferitele trepte ale Ideii logice se regăsesc în istoria filosofiei sub forma sistemelor filosofice care au apărut unul după altul fiecare avînd o anumită definiție a Absolutului"[5]. În concepția lui Hegel, autentica filosofie se înfățișează ca sistem, concepție despre lume riguros elaborată și armonios închegată în toate articulațiile sale, realitatea însăși pe care gîndirea o reproduce în formulele sale, înfățișîndu-se ca sistem. Pentru Hegel, sistemul său, în care se manifestă Rațiunea însăși, aceeași cu cea ale cărei trepte de evoluție alcătuiesc, în succesiunea lor, conținutul istoriei filosofiei, oferă expresia cunoașterii integrale a Absolutului.

Pentru un gînditor cu un ascuțit și sensibil spirit critic precum D.D. Roșca, în filosofie — datorită specificului cu totul aparte al problemelor care se oferă spre meditație gîndirii omenești — , în principiu, nu există și nu pot exista soluții definitive, închise pentru totdeauna sub lacătul cunoașterii absolute. O asemenea împrejurare ar nega, în primul rînd, istorismul fundamental al gîndirii și cunoașterii omenești. În filosofie întîlnim, mai cu seamă, soluții provizorii, cu caracter istoric, formulate de pe nivelul unui anumit grad de dezvoltare concretă a experienței cognitive omenești. Marile întrebări specific filosofice sînt acelea care vizează „sensul vieții omenești, locul și rostul omului în lume ca ființă creatoare de valori de cultură, de valori spirituale în primul rînd, adică întrebări legate de marea problemă a condiției umane, întrebări pe care știința riguros concepută și definită nu și le pune, fiindcă ele nu sînt susceptibile de soluții cu adevărat științifice, adică certe și universal valabile" [6].

Caracterul istoric, relativ al răspunsurilor pe care le dă filosofia problemelor sale proprii ține nu atît de limitările filosofiei, cît, într-o mare măsură, de neputința inerentă a științelor naturii de a cunoaște dintr-odată, în întregime, tot ansamblul complex al realității în infinitatea sa. D.D. Roșca nu trage nici concluzii care să pună în inferioritate cunoașterea științifică, ale cărei aplicații tehnice îi stîrnesc admirație și entuziasm, și nici nu încurajează porniri orgolioase, de superioritate, din partea filosofiei. Dimpotrivă, o asemenea împrejurare pune, mai degrabă, filosofia, în oricare din momentele dezvoltării sale istorice, în dependență de progresele cunoașterii științifice a realității, de care nu se poate rupe, legătura cu aceasta constituind o condiție a propriului ei progres [7].

Consecvent pozițiilor fundamentale pe care le găsim în *Existența tragică*, D.D. Roșca afirmă că idealul ce susține interior o concepție filosofică nu trebuie să fie cunoașterea absolută a realității. Aceasta nu este cu putință. Încercarea de a înfăptui un atare ideal de cunoaștere ar degenera în acea atitudine dogmatică ce se cheamă, după gînditorul român, totalizare a experienței, fie că e vorba în direcția rationalului fie în direcția iraționalului. „Prin urmare, nu putem afirma că ar exista iraționale definitive. După cum nu putem afirma, de altfel, nici că existența este în

[4] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 38.

[5] G. W. F. Hegel, *Logica*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 172.

[6] D. D. Roșca, *Știință și filosofie*, în vol. *Ce este filosofia?*, p. 14.

[7] D. D. Roșca, *Știință și filosofie*, în vol. *Ce este filosofia?*, București, Edit. științifică, 1970, p. 12.

întregime raționalizabilă. Ambele aceste afirmații implică o totalizare a experienței, a oricărei experiențe posibile. Dar este evident că această totalizare este absolut imposibilă, dat fiind că spațiul și timpul sînt infinite ca întindere. Ceea ce știm sigur e că, pînă acum, existența s-a arătat în unele părți ale ei rațională și pe alocurea irațională. Linia de frontieră între aceste două mari porțiuni ale realității este însă mobilă. Ea s-a deplasat mereu lărgind porțiunea raționalului" [8]. Nici o filosofie nu poate epuiza în suma afirmațiilor sale întreg conținutul pestriț al realității, Absolutul. Fiecare acoperă doar un segment al drumului care duce către cunoașterea deplină a acestuia. De aceea orice filosofie este fatal limitată, parțială, prezintă o puternică întipăritură istorică.

Într-o vreme devastată de grave îndoieli pozitiviste cu privire la rostul și valoarea filosofiei, D.D. Roșca nu pune la îndoială posibilitatea acesteia, optînd pentru formula sintezei cu caracter deschis. Filosofia îi apare autorului *Existenței tragice* ca o modalitate de sinteză teoretică a unor adevăruri parțiale culese, mai cu seamă de pe terenul cunoașterii științifice a realității, dar consolidată și pe date scoase din celelalte forme de activitate materială și spirituală a omului. Spre deosebire de sistemul închis, cu pretenții la Absolut, sinteza „e afectată de istoricitatea tuturor creațiilor omenești, fiind determinată în elementele ei de bază de coordonatele esențiale ale contextului istoric obiectiv în care ea este elaborată și pe care-l oglindește, apoi de poziția de clasă a filosofului, precum și de nivelul atins în dezvoltarea ei de știința epocii. Astfel înfățișată, sinteza va lăsa, în principiu, cale larg deschisă pentru eventualele completări sau pentru alte viitoare sinteze filosofice, elaborate la nivelul pe care îl va atinge ulterior cunoașterea umană a universului" [9].

Pentru D.D. Roșca autentica conștiință filosofică nu trebuie să fie dogmatică, speculativ constructivă, ci critică. Orice adevărată filosofie reprezintă în fenomenologia spiritului individual acel moment critic cînd o conștiință omenească gînditoare intră în dialog cu existența și se descoperă pe sine ca gîndire, devenind, astfel, conștiință filosofică. Aceasta trebuie să fie critică, în primul rînd față de ea însăși : orice filosofie trebuie să întrețină, în contact cu experiența teoretică și practică în continuă îmbogățire a omului, și sentimentul tonic al propriei sale relativități, folosind acest prilej pentru a-și revizui permanent pozițiile fundamentale, de plecare. O asemenea concepție despre filosofie obligă la o atitudine de prudentă cenzurare a pornirilor constructive proprii, ridicate pe disprețul sau pe ignorarea realității. Actul filosofării nu trebuie să se descompună, după D.D. Roșca, în trăirea incoerentă a momentului ce poate copleși individul creator, îngropîndu-l în sine, autenticitatea gîndirii filosofice fiind asigurată, în ultimă instanță, de gradul tensiunii interioare care o cenzurează.

Tendința spre realizarea concepției despre lume sub forma unui sistem închis este prezidată, după D.D. Roșca, de unele înclinații reprimate, secrete ale spiritului omenesc ce își au vatra lor originară în straturi ascunse dar active ale afectivității. Spiritul omenesc își așează în față prin elaborarea unei concepții filosofice imaginea sa cea mai completă și mai fidelă ; se transpune în aceasta nu numai cu tot ceea ce el este, ci și cu tot ceea ce el vrea să fie, și — între acestea din urmă — cu dorința sa eternă

[8] D. D. Roșca, *Rațional și irațional*, în vol. *Studii și eseuri filosofice*, p. 156.

[9] D. D. Roșca, *Știință și filosofie*, în vol. *Ce este filosofia?*, p. 11.

spre desăvîrșire, rotunjime, armonie și echilibru, către ceea ce este împlinit, care pornind din sine se întoarce în sine, închizîndu-se într-o mișcare circulară perfectă. „... Fundamentul prim al celei mai abstracte viziuni despre lume — scrie D.D. Roșca — e clădit din secrete elemente finaliste; orice cunoaștere (filosofie sau știință pozitivă) examinată cu atenție, se va dezveli ca fiind, într-un anumit sens, animistă : imaginea despre lume, prezentată drept creație a inteligenței absolut dezinteresate, se va dovedi a fi construită și din transpunerea în lumea exterioară a dorințelor noastre secrete" [10]

[10] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 63.

IMPLICAȚII ALE EDUCAȚIEI MATERIALIST-ȘTIINȚIFICE

CONSTANTIN RĂDUCU

Cerința formulată, în repetate rînduri, de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de a se așeza la baza întregii activități politico-ideologice, de educație socialistă, valorile științei și culturii progresiste naționale și universale este de permanentă actualitate; ea are implicații profunde și în activitatea de educație materialist-științifică, umanist-revoluționară a tuturor membrilor societății noastre.

În acest proces, devine centrală punerea în valoare a temeiului teoretic, global, materialist dialectic și istoric al concepției noastre și, îndeosebi mai accentuata și explicita conturare a încărcăturii axiologice, umaniste, etice a spiritualității atee revoluționare. Se poate aprecia că problematica axiologică, conținutul și finalitățile umane, semnificațiile eminamente etice, intrinseci concepției noastre atee devin astăzi primordiale, atît în confruntările ideologice cu concepțiile nemarxiste, în general, cu cele fideiste în special, cît și în orientarea conținutului și modalităților activității politico-educative în rîndul tuturor categoriilor de oameni ai muncii.

Din punctul de vedere al umanismului nostru revoluționar socialist, se impune să militäm mai ferm pentru explicarea modului în care partidul și statul nostru acționează pentru satisfacerea în tot mai mare măsură a intereselor și idealurilor tuturor oamenilor muncii. În acest sens, este necesar să demonstrăm că umanismul socialist vizează direct omul, realizarea fericirii sale autentice, reale, aici pe pămînt și nu după trecerea sa în neființă, nu prin promisiuni ipocrite, false, ci prin măsuri politico-organizatorice concrete. Unitatea materială a lumii, structuralitatea, acțiunea legilor obiective ș.a. puternic argumentate de principalele date ale tabloului științific actual asupra Universului, asigură un complex evantai de argumente care se cer utilizate în acțiunea educativă, punînd accentul pe valorificarea filosofică a datelor științei, operînd în cazul tuturor disciplinelor științifice cu datele cele mai noi și îndeosebi cu acele teze și teorii științifice care sînt sau pot fi „modelate" în sens fideist. De aici rezultă necesitatea impulsionării activității brigăzilor științifice, îmbunătățirea indicelui de folosire a cărții tehnico-științifice, a laboratoarelor de educație ateistă, a planetariilor, a tuturor mijloacelor educaționale. Strategiile acționale trebuie elaborate în strînsă legătură cu nivelul general de instruire, cu capacitatea auditorului de înțelegere a fenomenelor, evenimentelor, raportate la specificul gîndirii oamenilor în general și a mentalității celor credincioși, a celor care cred în superstiții, minuni în general. În acțiunea de răspîndire a cunoștințelor științifice se impune oferirea unui bogat material informațional care să zdruncine tabloul religios mai naiv sau speculațiile fideiste mai rafinate. Totodată, în spiritul autentic al metodologiei marxiste, problematica centrală devine înțelegerea mecanismelor mai adînci care fac posibilă și credibilă această modalitate deformată de receptare a ansamblului existenței sau a unor domenii ale acesteia.

Aici se cristalizează forța argumentelor ateismului revoluționar, se evidențiază rolul decisiv al praxisului social global. Concepțiile religioase, mistice, miturile și practicile obscurantiste proprii spiritualității orînduirilor bazate pe exploatare, pe înstrăinarea socială și individuală, și-au avut într-adevăr „sediul" în conștiința umană, dar baza reală a producerii și reproducerii lor a constituit-o existența socială opresivă, „străină" ce acționa și acționează cu forța unui fenomen natural, exterior, nestăpînit, incontrolabil și imprevizibil. Pe acest teren s-au concretizat imaginile despre destin, înțeles ca o forță malefică, ca un mecanism misterios ce absoarbe și coplesește grupurile sociale și indivizii (inclusiv din rîndul categoriilor privilegiate).

De aceea, contextul teoretic fundamental de interpretare marxistă a religiozității, a apariției, acțiunii și influenței concepțiilor religioase, ca și a altor sisteme de gîndire, de spiritualitate irațională, mistică, manipulantă, este teoria asupra înstrăinării, considerarea religiei ca formă specifică de înstrăinare cu o determinantă bază existențială, răspunzînd unor trebuințe sociale și umane determinate.

Aparent, rupte una de alta, cele două elemente fundamentale ale interpretării marxiste a religiei (reflectare fantastică, „răsturnată" și aceea de formă și expresie a înstrăinării esenței umane) sînt, de fapt, în organică corelație, întrucît oglindirea fantastică este consecința stării reale a înstrăinării, iar aceasta din urmă generează trebuința de credințe compensatorii, de opiu spiritual.

Fundamentul acestor procese îl constituie praxisul social, contradicțiile și limitele existenței sociale, a existenței în ansamblu, care au determinat, deopotrivă, trebuința religioasă, rolul uneori dominant al acesteia, precum și izbînzile succesive în stăpînirea naturii și societății, apariția și influența tot mai însemnată a concepțiilor raționaliste, umaniste, științifice.

În consecință, în activitatea de educație materialist-dialectică și istorică trebuie accentuată ideea istoricității concepțiilor religioase, dezvăluită necesitatea apariției și influenței, a rolului lor în orînduirile antagonice, insistîndu-se asupra perimării acestei determinări, asupra restrînterii, limitării și dispariției treptate a religiozității în condițiile societății noastre. Fenomele de recrudescență a spiritului mistic, de proliferare a unor secte și grupări anarhice religioase în capitalismul contemporan sînt expresia acelorași trebuințe de compensare, de iluzionare generate de fenomenele de înstrăinare proprii capitalismului, consecința crizei de valori, de ideal a relațiilor sociale alienante în forme fără precedent.

Prezența și influența variabilă în societatea socialistă a unor concepții mistico-religioase manifeste în modul de gîndire și comportament al unor membri ai societății noastre este neîndoielnic legată de caracteristicile acestei etape de trecere spre forma superioară de organizare socială, care va asigura pe deplin relații umanizate care nu mai au nevoie de compensații iluzorii, fantastice, supranaturale.

Înlăturarea de către societatea socialistă a bazelor generatoare ale înstrăinării religioase, adică a proprietății private asupra mijloacelor de producție, a exploatării, a aspectelor abrutizante ale diviziunii nedrepte a muncii, ridicarea considerabilă a nivelului de cunoaștere al oamenilor muncii, noua lor situație de proprietari, producători și beneficiari ai valorilor materiale și spirituale a determinat transformări profunde în modul de gîndire și viață. Restructurările radicale care au avut loc astfel,

într-un timp istoricește scurt, în viața spirituală a societății noastre sînt de o amploare nemaicunoscută în istoria patriei noastre.

Aceasta nu înseamnă că religiozitatea în socialism ar fi doar o simplă reminiscență a trecutului, cum mai este îndeobște considerată de unii factori de educație. Trebuie luate în considerare anumite determinări ce țin de stadiul de la care a pornit societatea noastră, unele probleme economico-sociale cu care se confruntă anumite categorii de oameni, aspecte și fenomene negative ce țin de condițiile epocii contemporane, precum și de influența instituțiilor religioase ca și a propagandei străine.

Se cuvine menționat și un alt aspect al implicațiilor educației ateiste. Realizîndu-se la nivelul societății noastre ca un proces gradual, de durată, educația ateistă, umanist-revoluționară implică, la nivelul grupurilor și indivizilor, opțiuni nete între două sisteme de valori. Pentru că și religia reprezintă un anumit sistem de valori, dar răsturnat în raport cu umanismul revoluționar, fără ca toate ipostazele ei să poată fi calificate categoric ca antiumaniste. Ca expresii înstrăinate ale esenței umane, religiile în grade diferite, au asimilat și valorificat unele aspirații umaniste, justițiare, au preluat anumite norme morale, îndeosebi cele elementare, general-umane, pe care însă le tratează dogmatic, de pe poziții mistic-idealiste. De aceea, acordîndu-se importanța cuvenită răspîndirii cunoștințelor științifice, problemelor referitoare la cunoașterea realității, se cuvin situate în prim plan acele aspecte care evidențiază superioritatea sistemului de valori propriu concepției noastre, propriu societății noastre socialiste, în primul rînd valorile umaniste, valorile din sfera eticii, a echității socialiste. Integrate în această perspectivă, marile realizări dobîndite de societatea noastră în plan economic-social, în afirmarea demnității umane, în realizarea unei calități superioare a vieții, își dezvăluie din plin semnificațiile lor profund umaniste. Căci nu poate exista argumentare mai convingătoare a forței și adevărului concepției noastre științifice despre lume și societate decît capacitatea ei de a însufleți, mobiliza și călăuzi categorii largi de oameni ai muncii pe drumul operei revoluționare, a construcției societății noi.

Spiritualitatea atee, revoluționară își dezvăluie multiplele sensuri atunci cînd întemeiază un nou stil de viață, un ideal de viață superior la nivel macrosocial, creînd premisele unui nou mod de viață și gîndire la nivelul grupurilor și al indivizilor.

Opera civilizatoare, dezalienantă, proprie societății socialiste nu se reduce la o simplă acțiune negatoare în raport cu concepția religioasă, alienantă, ci constituie temeiul unei profunde restructurări și reconstrucții sociale, spirituale, morale care afirmă, pozitiv și concret, un nou sistem de valori, de idealuri, ca și de structuri economico-sociale, de relații interumane, calitativ diferite de cele precedente.

În esență, acțiunile consacrate educării materialist-științifice a maselor au valoare științifică, filosofică, morală, politică, doar în măsura în care au o puternică încărcătură de adevăr, pornesc de la realități, de la particularitățile și nevoile de cunoaștere ale oamenilor, cînd se adresează deopotrivă rațiunii și inimii, cînd îndeamnă la reflectare și meditație asupra existenței, asupra vieții și conștiinței, cînd învață omul să gîndească, să-și pună întrebări și să-și fie sieși suficient în realizarea propriului său destin, a propriului său viitor comunist.

UMANIZAREA CONSECVENTĂ A RELAȚIILOR INTERINDIVIDUALE — CONDIȚIE FUNDAMENTALĂ A EMANCIPĂRII DE RELIGIE

FLORIN GEORGESCU

O succintă privire retrospectivă asupra eforturilor întreprinse în domeniul educației materialist-științifice ar permite formularea unor constatări, credem noi, demne de interes.

Astfel, se poate observa, între altele, că într-o primă etapă, destul de îndelungată, caracterizată prin optimism nelimitat, nu însă și întrutotul întemeiat, inițiativele vizînd realizarea sarcinilor educației materialiste s-au sprijinit, în principal, dacă nu chiar exclusiv, pe sistemul cunoștințelor științifice. O atare strategie pornea de la concepția potrivit căreia religia ar reprezenta, în principal, un ansamblu de idei false. Concluzia rezulta de la sine : falsului trebuie să i se opună adevărul. Și cum adevărul este produsul științei, la ea trebuie să se recurgă pentru împlinirea obiectivelor educative.

În etapa ce a urmat, strategia educațională se va întemeia pe premisa, mult mai realistă, că religia reprezintă o reproducere *sui-generis* a vieții sociale în toată complexitatea sa, că ea funcționează nu numai ca ansamblu de idei explicative — evident false — , ci și ca sistem de exigențe morale, ca viziune generală despre lume, deci ca filosofie ș.a.m.d. În consecință, procesul educației materialist-științifice, ateiste tinde să se organizeze apelînd la toate valorile, indiferent de natura lor specifică, și nu numai la cele produse în perimetrul științei.

Marea problemă care se ridică, aici, privește însă nu atît combaterea ideilor religioase, cît cîștigarea omului, formarea fiecărui subiect emancipat de religie ca personalitate care a optat pentru sistemul valorilor autentice. Dacă dovedirea falsității unei idei explicative religioase sau evidențierea contradicțiilor imanente moralei religioase nu constituie, în genere, sarcini prea dificile, date fiind realizările contemporane ale spiritului uman, nu e tot atît de ușor, dacă se poate spune astfel, să determini subiectul să părăsească sistemul credințelor deșarte pentru a îmbrățișa și profesa consecvent valorile create de omenire. Revenind la etapele menționate, putem spune că pentru ambele este caracteristic faptul că efortul s-a structurat prioritar în direcția respingerii ideilor religioase, considerîndu-se — în mare măsură îndreptățit, nu întrutotul însă — că prin aceasta are loc implicit formarea subiecților emancipați de religie.

O asemenea înțelegere a datelor problemei s-a constituit, probabil, în prelungirea ideii că prin înfăptuirea revoluției socialiste și construirea noii orînduiri are loc lichidarea cauzelor obiective ale religiei. Rămășiță în conștiința oamenilor, religia va fi limitată progresiv, pînă la anihilare, dacă înfruntarea se va desfășura în planul ideilor, dacă împotriva ei este adus arsenalul științei sau, și mai bine, dacă este încercuită de toate sistemele vieții spirituale. Desigur, pentru început, o asemenea înțelegere este justificată. Experiența acumulată treptat în cursul procesului revoluționar din țara noastră ne îndeamnă să ne întrebăm însă dacă nu cumva au fost lăsate deoparte mai mult decît s-ar fi cuvenit anumite liniamente ale concepției materialiste asupra istoriei în abordarea fenomenului religios și, consecutiv, în fixarea cadrului de desfășurare a acțiunilor educative?

Fără a ignora ideologia religioasă, care, deci, trebuie să facă în continuare obiectul eforturilor desfășurate în cadrul educației materialist-

științifice, atenția se cuvine centrată în mai mare măsură spre om, spre subiectul concret, așa cum își desfășoară el existența în țesătura relațiilor sociale actuale. Faptul că existența socială generatoare de religie a fost depășită nu este un motiv suficient pentru a nu cerceta existența socială așa cum funcționează în prezent, pentru că ea nu poate să nu fie implicată într-un fel anume în dinamica ideilor și credințelor religioase.

Pornim, deci, în încercarea noastră, de la teza conform căreia cauzele obiective ale religiei sînt destrămate procesual odată cu edificarea orînduirii noi, socialiste. Prezența religiei în continuare, în sistemul vieții sociale, se explică prin ceea ce materialismul istoric desemnează a fi *independența relativă a conștiinței sociale*. Problema nu este atît de simplă, cum ar părea, poate, la prima vedere, pentru a fi cuprinsă și elucidată prin definiții de manual. De aceea, considerăm necesar să ne oprim, fie și pe scurt, asupra unor aspecte demne de interes pentru lămurirea problemei.

Omul a recurs la credința în existența unei lumi transcendente pentru că *nu s-a aflat pe sine în lumea sa*, pentru că *nu s-a împlinit ca om total* în sînul raporturilor practice, pentru că *nu a descoperit omenia în cadrul relațiilor sociale*. Elanul lui de a-și trăi viața consecvent ca om, de a se înălța în conformitate cu posibilitățile imanente existenței sale ca ființă superioară și mereu perfectibilă s-a frînt în sistemul relațiilor date, care, caracterizate prin neomenie, l-au înstrăinat de propria esență. Fundamentul religiei se află în condițiile materiale de existență a oamenilor, în cadrul neomenos al ordinii sociale. *Acest fundament este destructurat în procesul revoluției și construcției socialiste*. Noua societate este orînduită pentru a funcționa tot mai mult în conformitate cu esența ființei umane. Astfel, dacă omul s-a rupt din existența anonimă spre a ființa ca existență originală, acționînd ca ființă muncitoare, omenesc este ca fiecare om să muncească. Dacă munca se realizează ca sistem acțional ce integrează forța de muncă, mijlocul de muncă și obiectul muncii, omenesc este ca muncitorul să fie unit cu acestea prin sistemul proprietății; dacă cele produse sînt rezultatul efortului său, omenesc este ca el să fie beneficiarul roadelor muncii depuse; dacă munca reprezintă modalitatea prin care muncitorul realizează scopurile propuse, omenesc este ca scopurile să fie hotărîte de cei ce muncesc ... Raporturile dintre oameni privite ca raporturi sociale, capătă în socialism o nouă dimensiune : *omenia*. Ele se înscriu în prelungirea umanului și vin în întîmpinarea lui. Se realizează deci cadrul *social* pentru ca oamenii, practicînd raporturi nemijlocite, să se regăsească în sînul acestora ca oameni și, ca atare, să nu mai fie determinați să-și îndrepte gîndul spre o altă existență și nici să recurgă la acțiuni specifice pentru a intra, după cum cred ei, în relații cu presupusa divinitate. Caracterul umanist al esenței raporturilor dintre oameni, cadrul general de funcționare a acestora reprezintă realitatea ontologică în temeiul căreia se afirmă că rădăcinile sociale, obiective ale religiei sînt destrămate în istoria nouă, socialistă. În baza acestui cadru, partidul proclamă ca principiu fundamental că omul este valoarea supremă, că el este și trebuie să reprezinte țelul major al politicii sale.

Caracteristică relațiilor sociale noi, omenia nu devine însă în mod consecvent realitate în fiecare situație concretă. Socialismul, așa cum funcționează în fiecare din momentele istoriei sale, nu este expresia unui ideal utopic și nu va fi niciodată întruchiparea perfecțiunii idealizate, ci viața practică, nemijlocită, așa cum o fac oamenii și — ca premisă sau consecință a ei — așa cum o trăiesc. Ca realitate ce devine, el este împlinire, dar și

nerealizare, este întotdeauna înfruntarea între trecut şi viitor, lupta noului împotriva vechiului. Nu este, deci, un edificiu în care urmează a vieţui o lume purificată de neomenia trecutului, ci însuşi procesul edificării, fiind construit de oameni aşa cum sînt ei în etapa dată, cu tot ceea ce este luminos în fiinţa lor, dar şi cu umbrele care îi însoţesc.

Să precizăm pe scurt, pentru a ne desfăşura raţionamentele în continuare, că relaţiile *sociale*, întotdeauna sociale, se realizează, întotdeauna, ca relaţii *interindividuale*. Ne aflăm în faţa unei contradicţii ontice, a unei unităţi de contrarii care trebuie privită în dinamica ei.

Vom considera, în consecinţă, că în ciuda cadrului social nou — restructurat în conformitate cu principiul omeniei — este posibil (iar posibilitatea adesea trece în realitate) ca, determinaţi sau nu, unii membri ai societăţii să manifeste neomenia în raporturile pe care le realizează cu ceilalţi. Dată fiind esenţa noilor raporturi ca raporturi sociale, membrii societăţii trăiesc altcumva decît în trecutele orînduiri. Dacă vor trăi efectiv şi consecvent altfel, depinde în mare măsură de ei, de capacitatea fiecăruia de a înţelege esenţa cadrului relaţional nou. Şi întrucît unii nu reuşesc să înţeleagă acest cadru sau, acelaşi lucru spus cu alte cuvinte, nu înţeleg că trăiesc altcumva decît în trecut, — altcumva tocmai pentru că s-a instituit omenia ca dimensiune a cadrului relaţional —, ei vor trăi tot după modele de viaţă proprii trecutului, făcînd posibilă astfel manifestarea neomeniei în raporturile practice.

Procesul nu se opreşte însă aici. Contradicţia dintre cadrul general şi modelul de viaţă specific trecutului, reprodus efectiv, nu este deloc abstractă. Omenia, în situaţii date, este afectată, prejudiciată, uneori anulată. În această dialectică ontologică, omenia pare a se îndepărta din faţa conştiinţei acelora care nu ştiu să o perceapă, sau care, dezorientaţi, nu o vor mai intui. Neomenia, în schimb, manifestată la suprafaţă ca nepăsare sau cinism, aroganţă sau ca brutalitate, favoritism, carierism etc. va fi percepută de cel ce face obiectul ei, îi va suporta consecinţele prin însăşi viaţa lui. În asemenea împrejurări, oamenii iau cunoştinţă de manifestarea ei nu în plan conceptual, ci sensibil, suferind din cauza ei. Revenind la ideea formulată, ei nu se regăsesc ca oameni în cazul acelor relaţii — din multiplele realizate — în care partenerul dovedeşte neomenie. Faptul că subiectul respectiv este efectiv proprietar al mijloacelor de producţie, cooperant în sistemul vieţii sociale, beneficiar al rezultatelor muncii etc. nu diminuează suferinţa trăită, tot efectiv, dar mult mai acut resimţită, pe care i-o provoacă neomenia celui de lîngă el.

Neomenia este dovada sărăciei omului ca om. Cel care se manifestă neomenos într-o relaţie practică nemijlocită procedează astfel pentru că nu are de unde aduce cu sine mai multă omenie. Demonstrează practic prin comportament că nu este om complet, om bogat sufleteşte, că nu acţionează ca fiinţă liberă, autonomă, întrucît intră în relaţie nu din nevoia de a interacţiona cu celălalt, nu pentru a se găsi ca om în relaţie, ci pentru a-şi împlini mobilurile înguste. Îl interesează dimensiunile umane ale celuilalt nu ca valori, ci ca mijloace ale realizării unor ţeluri nu întru totul omeneşti. Cadrul social nou reprezintă baza obiectivă pentru manifestarea firească a simţului de solidaritate umană, a sentimentului umanist de preţuire prin prietenie sau dragoste dezinteresată faţă de ceilalţi, pentru comunicarea de la inimă la inimă etc. Dar, oricît ar dori subiectul emancipat de neomenie să traducă în viaţă ceea ce este omenesc, ceea ce simte ca o chemare firească, el va fi limitat în elanurile sale dacă va fi întîmpinat

cu indiferență, răceală, fățărnicie, egoism, dacă celălalt se va raporta la el nu din „nevoia de alt om".

Analiza pe care am desfășurat-o ar putea să sugereze o modalitate explicativă departe de intențiile noastre, pe care am dori să o preîntîmpinăm. Nu poate fi vorba, cu privire la cele discutate, de un determinism univoc, de o relație cauzală simplă, lineară, care ar îndruma, de pildă spre ideea că subiecții religioși sînt victimele neomeniei, sau că ei sînt total determinați, că sînt împinși automat spre idei religioase de către cei cu care interacționează. Intenția noastră a fost de a atrage atenția că, în ciuda cadrului social-uman nou, instituit procesual, nu este exclus ca oamenii, unii dintre ei, să nu se regăsească plenitudinar în raporturile practice nemijlocite datorită modului în care se manifestă cei din jurul lor.

Dacă în sistemul vieții sociale se întîlnesc asemenea fenomene, educația materialist științifică nu poate face abstracție de ele, nu poate ignora faptul că prin comportamentul lor, care afectează omenia, unii pot crea premise pentru întreținerea credinței religioase. Se impune, deci ca ea să se aplece asupra unor asemenea aspecte, să le cunoască și să se organizeze în consecință, pentru a-și optimiza realizările acționînd și pe această direcție.

Dar, firesc, se ridică întrebarea, care poate fi formulată ca răspuns regizat de un scepticism total, și anume : ce poate face educația în fața realităților sociale? Să răspundem, într-o primă aproximație, că educația își propune, în acest caz, tocmai obiective care coincid cu esența raporturilor sociale. Cum am arătat, prin natura lor, relațiile socialiste noi se caracterizează prin dimensiunea omeniei. Educația trebuie să contribuie tocmai în această direcție. Să participe la conștientizarea subiecților în acest sens, pentru ca ei să dea viață esenței relațiilor sociale în raporturile nemijlocite. „În general — scria Marx — reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură" [1]. Drumul dezalienării presupune, deci, limpezirea conștiinței pentru ca relațiile din viața practică să capete claritate în fața unei asemenea conștiințe, iar, pe de altă parte, ca rezultat al limpezirii, relațiile dintre ei să devină tot mai raționale. Or, asemenea sarcini revin sistemului educativ și trebuie să fieîmplinite de către acesta. Noile raporturi trebuie să funcționeze nu numai ca expresie a unui cadru social caracterizat prin dimensiunea omeniei ci și în prelungirea unei conștiințe cunoscătoare, pentru că dacă ele prind viață într-un fel anume, aceasta se datorează și conștiinței, măsurii în care ea a participat — ne exprimăm tautologic —, conștient sau nu la proiectarea și practicarea lor. Cel care nu s-a ridicat pînă la nivelul conceptului ca rezultat al limpezirii conștiinței, care nu înțelege esența noilor relații, nu va avea putința să se desprindă creator de percepție, de situațiile concrete în care sînt posibile manifestări ale neomeniei și, ca atare, nu va avea sentimentul trăirii unei vieți autentice. Pentru un asemenea om, viața va continua să-i furnizeze motive pentru a se raporta la supranatural, adîncindu-și, prin aceasta, condiția inautentică. Nepercepîndu-se ca om integral în relațiile practice, se va concepe ca om pe deplin în relația fictivă, în raport cu supranaturalul, ca ales al acestuia, ca privilegiat, comparativ cu ceilalți, față de care se va raporta, în consecință, provocînd, la rîndul lui, neomenia.

[1] K. Marx, și Fr. Engels, *Opere*, vol. 32, București, Edit. politică, p. 94.

Nu dorim să rezulte din cele de mai sus că problema umanizării relațiilor sociale a fost rezolvată de o asemenea manieră încît ceea ce a mai rămas de făcut revine exclusiv ca sarcină educației. Fără aportul ei, însă, o asemenea sarcină istorică nu poate fi împlinită. Referindu-se la problema în discuție, Marx arăta : „Critica a înlăturat florile imaginare care acopereau lanțul, nu pentru ca omul să poarte lanțul dezolant și prozaic, ci pentru ca el să arunce lanțul și să culeagă floarea vie. Critica religiei îl eliberează pe om de iluzii, pentru ca el să gîndească, să acționeze, să-și făurească realitatea sa ... ca un om care și-a venit în fire, pentru ca să se miște în jurul lui însuși ..." [2].

Critica religiei întreprinsă în trecut de filosofie este reeditată în formă specifică prin educația ateistă, pentru că „florile imaginare" n-au dispărut din conștiința oamenilor ca urmare a criticii înfăptuite de filosofie. Oamenii nu se pot ridica dintr-o dată și cu toții pînă la nivelul cunoașterii și meditației filosofice. Cultivate în continuare în baza unor împrejurări obiective, dar mai ales datorită unor condiții subiective, „florile imaginare" trebuie smulse din solul societății noastre, din viața oamenilor. Sarcina trebuie împlinită cu grijă și tact, pentru a nu provoca răni. Dacă filosofia, sau, cum spunea Marx, „critica", și-a făcut datoria, și istoria și-a făcut-o la rîndul ei, rupînd lanțul care îl împiedica pe om să se realizeze ca ființă liberă și instituind un cadru obiectiv pentru desfășurarea relațiilor în așa fel ca el să se regăsească, să se descopere ca om în sînul acestora.

Descătușarea, împlinită prin revoluția și construcția socialismului, a însemnat începutul revenirii omului la sine. Critica desfășurată din perimetrul educației ateiste vizează, ca și în trecut, eliberarea omului de iluzii, a acelui om care mai este prizonierul lor. Critica nu înseamnă însă numai negație, nu se poate rezuma la a respinge, pentru ca cel iluzionat pînă în momentul intervenției actului educativ să se trezească la o viață prozaică, pe care o va trăi dezolat. Educația urmează să realizeze mai ales un proces constructiv : credinciosul trebuie lămurit asupra ideilor religioase, asupra faptului că se lasă pradă iluziilor, dar, mai ales, trebuie ajutat *să gîndească*, pentru că iluziile l-au împiedicat să gîndească autonom, trebuie ajutat *să acționeze*, pentru că iluziile l-au împiedicat de la acțiunea care înalță, trebuie ajutat *să-și făurească realitatea*, pentru că aceleași iluzii, iluzii fiind, i-au îndreptat ființa către o realitate iluzorie. Și pentru că istoria și-a făcut datoria, el nu se va mai trezi în fața lanțului dezolant, ca în trecut, ci în mijlocul unei realități în sînul căreia își poate împlini propria fire, pentru că și-a venit în fire. Nu este exclus însă ca, în condiții concrete, să-și trăiască viața ca ființă dezolată. În istorie, omul a trebuit să recurgă la flori imaginare pentru a suporta mai ușor lanțul. Noua ordine socială îl eliberează și îi face inutile florile imaginare. Dar dacă lanțul lipsește, nu înseamnă că viața poate fi trăită oricum, prozaic, fără flori. Acestea nu pot crește însă doar pe ramurile copacului filosofiei. Toate formele creației umane trebuie să contribuie la înfrumusețarea vieții, educația luîndu-și nobila și dificila sarcină de a le răspîndi, de a le sădi în cugetul și inima oamenilor, a tuturor pentru ca relațiile dintre ei să fie tot mai omenești, pentru a-i învăța să înnobileze solul în care crește copacul vieții.

[2] *Marx, Engels, Lenin. Despre religie*, București, Edit. politică, 1974, p. 58.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

MIHAI EMINESCU DESPRE VIAȚA SOCIALĂ ȘI CULTURALĂ A VEACULUI SĂU (II)*

Cine va urmări bine firul istoriei va observa că toate reformele și revoluțiile numite politice au o origine socială, că războaiele au cauze economice, că nașterea sau stingerea religiunilor chiar stă în legătură cu motive economice.

★

Există multe indicii, atît în numirile localităților și riurilor, precum și în alte împrejurări, cari denotă o unitate a neamului românesc *preexistentă* formațiunii statelor noastre. În adevăr, pe cînd găsim în Țara Românească Argeșul, găsim tocmai în nordul Daciei un pîriu numit Argestrul care se varsă din stînga în Bistrița, riu ce izvorăște din Maramureș. Pe cînd în Țara Românească aflăm Cîmpulungul ca ținut și descălecătoare, aflăm în Bucovina, în creierul munților, un Cîmpulung tot ca ținut și descălecătoare. Înainte sau abia după formarea statelor române vedem românii de sub Coroana Ungariei pretinzînd să se judece între ei după dreptul lor propriu, *jus Olachale* sau *Olachorum* ; o cerere analogă fac moldovenii ce pribegesc în Polonia, să se judece după dreptul românesc. Și aceasta cînd? Pe la 1380. Care-a fost acest drept consuetudinar la carele ei țineau cu sfințenie, fie sub coroana Ungariei, fie sub a Poloniei? El n-a fost scris niciodată; era atît de viu în conștiința poporului, atît de necontestat de nimenea, încît nici unul din vechii noștri Domni n-au găsit de cuviință să-l codifice. În fine unitatea actuală a limbii vorbite, deși e în parte un merit special al epocei lui Matei Basarab, dovedește totuși că și în această privire erau elemente cu totul omogene, preexistente limbii bisericești, cari înclinau a căpăta o singură formă scrisă. Organografic vorbind limba era aceeași ; numai termenii, materialul de vorbe diferea pe ici pe colo. O unitate atît de pronunțată a limbii dovedește însă o unitate de origini etnice.

★

Legile după cari cuvintele latine s-au prefăcut în cuvinte românești și-au sfîrșit de mult evoluțiunea lor ; în momentul în care românii au primit cuvinte slavone, limba lor era formată de secole deja, încît, deși cuvintele slavone sînt vechi, ele nu s-au asimilat nici pînă în ziua de azi cu limba noastră, excepție făcînd vreo patru sau cinci vocabule cari privesc păstoria.

★

E pentru noi incontestabil că un popor care sute de ani n-a avut nevoie de drept scris, deși au avut epoce de bogăție și de glorie, au fost un popor tînăr, sănătos, bine întemeiat.

★

Minunea consistă tocmai într-asta că, într-un timp în care Europa toată se bătea în capete, noi am avut norocirea de-a avea dupolaltă, o dată în Muntenia pe-un Mircea, apoi în Moldova pe Ștefan cel Mare. Acest din urmă era fiul de suflet al lui Mircea; el copilărise la Curtea de Argeș și la Tîrgoviște, el avea aceeași tendință de a uni creștinătatea în contra Semilunei; e-un cuvînt avea o idee superioară individualității sale. Ceilalți toți sînt contagiați de spiritul ambițios al veacului lor.

★

... Tocmai documentele lui Vlad Dracul și Vlad Țepeș conțin numirea a mulțime de boieri, cu rangurile lor, pe cînd în documentele anterioare, ale lui Mircea, vedem vreo 5—6 nume de botez, neavînd însemnată alăturea nici o demnitate de Curte ba-n unele hrisoave nu figurează chiar nici un nume de boier. Se pare dar că demnitățile de Curte au luat naștere, după model

---

* Din M. Eminescu, *Opere*, XII, *Publicistică, 1 ianuarie—31 decembrie 1881*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1985, 666 p.

bizantin, în urma morții lui Mircea. Tocmai sub Vlad Dracul găsim logofeți, spătari, stolnici, paharnici, comiși etc. Se-nțelege, Vodă trăise la Curtea polonă, la cea ungurească, la cea bizantină, la cea turcească, la toate pe rînd, pe cînd bătrînul Mircea nu fusese nicăiri din țară afară decît o dată la Brașov, la încheierea unui tratat de alianță cu regele Ungariei.

★

Bucureștii sînt un oraș fără industrie dezvoltată, temeiul și însemnătatea de oraș comercial sînt concentrate pe cîteva strade de căpetenie; restul e și ceea ce trebuie să fie, mai mult sat decît oraș. A impune taxe peste taxe imensei majorități a populației din periferii pentru a lustrui cît se poate de mult centrul, populat în mare parte de firme străine, este poate foarte frumos din punctul de vedere al aparențelor civilizației, pe care am știut atît de bine a ni le însuși, e însă păgubitor pentru mulțimea mare, care ar avea mult mai multă nevoie de-o piață sigură, în care să-și ofere munca brațelor pe un preț convenabil, decît lustruirea cu peria a stradelor.

★

Caracterul poporului nostru este atît de blînd încît el pare făcut anume pentru ca cei virtuoși să domnească peste el, ca de obicei. El nu se indignează de nimic.

★

... Nu în cultura escesivă a minții consistă misiunea școalelor — excepție făcînd cele înalte — ci în creșterea caracterului.

★

Școalele noastre secundare, îndeosebi învățămîntul numit gimnazial-liceal, sînt întocmite în esență după modele luate din Franța și din Germania. Esența acestui învățămînt este la noi, ca și în Franța și Germania, clasicitatea și cultura literară și istorică pe temeiul clasicității, adecă *humanitatis studia* în înțelesul celor vechi. Pe acest temei, susținut în Germania și în Franța prin tradițiunea unei culturi de multe secole, ne-am organizat și noi școalele mai înalte și ne-am pus astfel în comunitate de cultură cu Europa apuseană.

Această *comunitate de cultură cu Europa civilizată* este pentru români de-o necesitate așa de absolută încît încercarea de-a o slăbi ar însemna astăzi paralizarea oricărui progres al școalelor noastre și, în genere, al statului român. Toți bărbații noștri publici sînt crescuți în ideile și mulți chiar în școalele Europei apusene, toate cărțile noastre de școală sînt traduse sau imitate după modeluri franceze și germane, întreaga noastră legislațiune este inspirată de legislațiunea franceză și (în mică parte) germană. Mulți din tinerii noștri (i)și fac studiile liceale în țară, iar cele universitare în străinătate, se întorc cu studiile completate la acele universități străine și-și revarsă cunoștințele lor asupra școalelor române. Sistema de studii fiind egală în trăsăturile fundamentale, această străbatere a firelor de cultură de la noi la Europa apuseană și de la Europa apuseană la noi a fost cu putință și a contribuit puternic a face din noi ceea ce sîntem astăzi: un popor de ginte latină cu conștiința misiunii sale de a fi un purtător de cultură la pragul Orientului și cu dorința vie de a-și asimila tot mai mult rezultatele experiențelor Europei apusene, fără a trece prin crudele încercări prin care s-a văzut ea adeseori pedepsită pentru orice precipitare și tendință exagerată.

★

Vorba învingătorului de la Jena: „Omul nu e decît o tîrfă ce n-are valoare decît prin poziținea ce ocupă"!

★

A discuta cu ignoranța și cu reaua-credință e o foarte spinoasă misiune.

★

A generaliza o aserțiune susținută numai în parte e o sofismă din cele mai comune. E adevărat că sofismele sînt atît de dese în gazete încît mai nu merită ca cineva să releveze erorile, parte intenționate, parte neintenționate, cîte obvin din ele. Un cod al șiretlicului gazetăresc, al apucăturilor sofistice a acestei bresle de negustori de vorbe, scris popular pentru înțelegerea fiecărui, ar merita în adevăr acel nume pe care călugării-l dădeau în evul mediu logicei lui Aristotel: *medicamentum mentis*.

★

Cum că tot ce e organic e menit morţii e sigur; deci şi statele şi formaţiunile etnice. Cestiunea e în ce condiţii un stat trăieşte mult şi în ce condiţii boleşte şi cade repede. De cîte ori vom deschide istoria vom vedea însă că statele scad şi mor sau prin demagogie, sau prin despotism, şi că existenţa normală şi regulată, asigurarea celei mai mari libertăţi de dezvoltare e oligarhia celor drepţi prin caracter, sprijiniţi de cei înzestraţi cu minte.

★

. . .Oricine va voi să definească marele mister al existenţei va vedea că el consistă în împrospătarea continuă a fondului şi păstrarea formelor.

★

Statua lui Eliad zace, dată uitării, în umbra zidurilor Universităţii. Cu toate acestea e statua unui bărbat care, de la 1825 începînd, a inaugurat atît reforma limbii literare de azi, pe care i-o datorim în mare parte lui, precum şi reforma socială. Ca literat şi politic, dacă n-a creat opere nemuritoare, desigur au fost promotorul cel mai arzător al tuturor mişcărilor generoase şi au avut, ca nealtul, o influenţă determinantă asupra caracterului culturii române.

★

Economiştii observă cu drept cuvînt că însuşi sistemele religioase, oricît de vechi şi de bine întemeiate pe natura morală a oamenilor, suferă modificări, ba se sting chiar şi sînt înlocuite prin altele în urma unei mari decadenţe economice, care e totdeauna însoţită sau urmată de o mare decadenţă morală.

★

O ţară nu se guvernează cu aforisme, ci cu sisteme; iar sistemele nu se improvizează de pe o zi pe alta, ci ar trebui să rezulte din starea reală a ţării, din natura poporului, din stadiul lui de dezvoltare.

★

Adaptabilitatea c-un mediu nesănătos, nedemn, nu înseamnă superioritate organică. Stejarul nu creşte pretutindenea, buruienile în tot locul. Aceasta nu va să zică că ele au „o putere intrinsecă mai mare de-a exista şi de-a domni". Dacă într-un mediu stricat viclenii şi poltronii înfloresc nu e o dovadă că au o putere intrinsecă superioară celor inteligenţi şi de caracter, ci numai că mediul e favorabil pentru decrepitudine morală, nefavorabil pentru sănătate.

★

Victoria finală a superiorităţii e coada *teologică* a bătrînului Darwin. Cu toată adîncimea filosofiei naturii, el e bun anglican, deci optimist; în contra scepticismului ce-ar putea rezulta din teoria luptei pentru existenţă se-ndreaptă aserţiunea că la urmă victoria e a superiorităţii. Nu superioritatea organică învinge, ci adaptabilitatea c-un mediu dat de timp, istoriceşte, dat de spaţiu, geograficeşte. Dar naturile viguroase vor căta să întipărească mediului caracterul lor, cele slabe se vor adapta ca ceara unui mediu nedemn chiar, încît slăbiciunea e din acest punct de vedere un titlu la existenţă. Demult gîndeam la o asemenea modificare a teoriei luptei pentru existenţă, văzînd cazurile în cari decrepitudinea şi paraziţii ajung a exploata şi stăpîni elemente sănătoase şi puternice.

★

Rolul muncii intelectuale e foarte mare în ordinea economică.

★

Studiile clasice *cresc* spiritul şi caracterul tinerimii. Ceea ce cîştigă cineva prin ele, dacă sînt bine predate, este aptitudinea de a înţelege lesne, de-a coordona repede orice *altă* materie a cunoştinţei omeneşti.

Fără îndoială, nu noi vom fi aceia cari să ne opunem învăţămîntului real, a cărui lipsă este atît de simţită. Activitatea naţională e în parte paralizată prin această lipsă. Oricîte şcoale speciale, tecnice sau de aplicaţiune se vor înfiinţa vor fi binevenite dacă vom şti a ne crea corpul didactic necesar pentru ele. Nu noi avem ceva de obiectat în contra învăţămîntului real şi a marilor lui foloase.

Ceea ce susţinem însă este că învăţămîntul real cată să fie de sine stătător, cată să-şi aibă institutele sale speciale. Chiar o reducere a numărului şcoalelor de învăţămînt clasic se poate admite; ceea ce însă trebuie respins este confundarea acestor două ramuri deosebite de învăţămînt, amestecul lor în una şi aceeaşi şcoală, fără preponderenţa uneia sau alteia din materii.

★

... O consideraţie de căpetenie în viaţa publică este modul *cum* se realizează o idee. Modul *cum* o idee se pune în practică este totodată o probă de sinceritate cu care ea se aplică; de aici se vede dacă aplicarea se face de bună-credinţă şi în cunoştinţă de cauză sau numai ca pretext şi *pro forma*.

★

Cu timpul au început a se recunoaşte însemnătatea limbii cărţilor bisericeşti.

În adevăr, dacă, din deosebitele şi variile dialecte ale limbei germane, de pildă, unul a ajuns să domineze şi să devie limbă literară şi de stat, aceasta este a se mulţumi mai cu seamă *Bibliei* lui Luther. La începutul secolului trecut, în al XVII-lea chiar, limba germană se poate zice că încetase de-a mai exista. Cine deschide cărţile scriitorilor din acei timpi află un jargon în care întreaga averea lexicală, sintaxa chiar a limbei erau alterate şi falsificate de mii de fraze franţuzeşti sau latineşti; reprezentantul de căpetenie al unei limbi germane literare, curate, era *Biblia* lui Luther.

La noi lucrul s-a petrecut într-un mod analog.

Epoca reformaţiunii, răspîndindu-se prin periferii, au ajuns în Ardeal; calvinii începuseră a traduce cărţi bisericeşti în româneşte, pentru a atrage la Reformă şi poporul românesc. Ei bine, biserica şi Domnii noştri au combătut Reforma cu armele ei proprii. Au pus a se traduce cărţile bisericeşti în limba românească, au introdus limba poporului în biserică şi stat, în locul celor străine hieratice. Dacă chiar ar fi existat înclinări de dialectizare a limbei noastre, ele au încetat din momentul în care biserica au creat limba literară, au sfinţit-o, au ridicat-o la rangul unei limbi hieratice şi de stat. Din acel moment trăsătura de unitate a devenit şi a rămas limba şi naţionalitatea, pe cînd înainte românul înclina a confunda naţionalitatea cu religia.

★

Fără îndoială că limba cărţilor bisericeşti va fi supusă unei revizuiri în ceea ce priveşte slavismi tehnici, nejustificaţi şi nepricepuţi nici pîn-în ziua de azi de popor. Cuvinte populare romanice se vor introduce în locul termenilor slavoneşti, cuvinte înţelese de toţi; frazelor li se va da pe ici colo orînduirea ce li se cuvine după geniul limbei noastre, înlăturîndu-se traducţiuni servile şi prea *ad literam* ; c-un cuvînt, ferindu-se în mod egal de neologismi dar şi de barbarismi slavoneşti sau de altă origine, revizuitorii cărţilor vor avea în vedere atît avutul propriu al limbei populare cît şi arhaismii aciia cari se pot reintroduce ără alterare a înţelesului.

★

Civilizaţia proprie consistă în suma de adevăruri înţelese şi practicate de un popor. Cu cît suma de adevăruri e mai mare cu atît civilizaţia e mai înaltă.

★

Cînd am întreba ce şi cît se citeşte în România am rămînea încremeniţi de mizeria intelectuală.

Există bunăoară un singur lexicon aproape complet al limbei române, operă de fond de mare valoare, cu toate mancurile ei de amănunte, lexiconul d-lui Cihac. Meritul acestei opere este cu atît mai mare cu cît volumul I e cea dintîi încercare reuşită a unui dicţionar comparativ al limbilor romanice luînd de temei limba română. Îndoit merit.

Cîte exemplare au vîndut autorul *român* în România? Două sau trei ni se pare, un număr cu totul ridicol. Toată ediţia a fost cumpărată de franceji, engleji, germani.

Dar întrebe-se Alecsandri ce-a cîştigat cu opera lui, din cari multe sînt nemuritoare, şi cîţi l-au citit ? Întrebe-se Odobescu ori Haşdău cîţi cititori află în România ? Oamenii vor da din umere şi vor rîde. Dacă nu i-ar încuraja dragostea de muncă şi de obiectele ce le tratează, dacă nu i-ar încuraja străinătatea prin preţuirea dreaptă a celor ce scriu, desigur şi-ar arunca scrierile în foc.

★

Civilizaţia adevărată a unui popor consistă nu în adoptarea cu deridicata de legi, forme, instituţii, etichete, haine străine, Ea consistă în dezvoltarea naturală, organică a pro-

priilor puteri, a propriilor facultăți ale sale. Nu există o civilizație umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în același grad și în același chip, ci fiecare popor își are civilizația sa proprie, deși în ea intră o mulțime de elemente comune și altor popoare.

★

Mîine are a se descoperi cu toată sărbătorirea cuvenită statua lui Ioan Eliad.

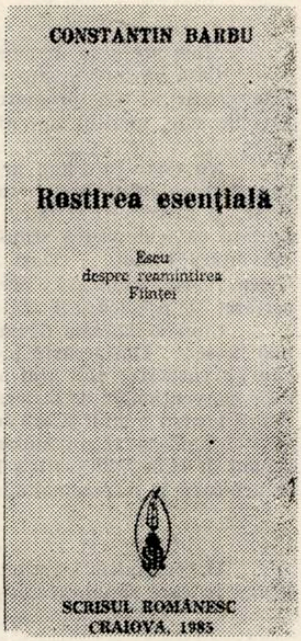
Cată să mărturisim că arareori s-a întîmplat cărturar să treacă prin atîtea peripeții intelectuale... Ca promotor al culturii, ca membru activ al întreprinderilor literare din vremile sale, meritul său nici nu poate fi pus în discuție, căci e fără îndoială neprețuit de mare...

Nu doar că Eliad ar fi creat o limbă nouă din nimic. Limba *literară*, nu cea grăită în societatea cultă, limba cronicarilor și a legendelor e pe alocurea de-o rară frumusețe. Multe texte, și bisericești și laice, au un ritmu atît de sonor în înșirarea cuvintelor încît e peste putință ca frumusețea stilului lor să se atribuie întîmplării și nu talentului scriitorului și dezvoltării limbii... (Dar) stilul avea ceva oncțios, ceva oriental, deși limba e îndealmintrelea foarte frumoasă. Scrierile lui Petru Maior și ale lui Șincai au tonul academic sau certăreț, de predică; cei mai mulți dintre cei vechi modulau fraza după cea latină sau greacă.

Cum deschidem *Gramatica românească* de d. I. Eliad (1828) dăm cu totul de alt ton, mai firesc... Din această probă se va vedea care e meritul de căpetenie a lui Eliad. El scrie cum se vorbește; viul grai a fost dascălul lui de stil. Prin el limba s-a dezbrăcat de formele convenționale de scriere ale evului mediu și ale cărților ecleziastice, a devenit o unealtă sigură pentru mînuirea oricării idei moderne. Din acest punct de vedere Eliad a fost cel întîi scriitor modern al românilor și părintele acelei limbi pe care o întrebuințăm astăzi. Chipul propus de el la 1828 pentru încetățenirea termenilor tehnici, termenilor noi pentru idei nouă, se urmează și se recomandă și astăzi ca cel mai potrivit.

★

O, eufemism ! Fericirea nerozilor și scăparea viclenilor, cine te-a inventat a inventat forma în care se-mbracă lașitatea omenească, lipsa de convingeri limpezi, felonia.



În obiectiv:

CONSTANTIN BARBU

ROSTIREA ESENȚIALĂ

Eseu despre reamintirea Ființei

CRAIOVA, EDIT. SCRISUL ROMÂNESC, 1985, 189 p.

Participă:

ION DUR
CRISTIAN PETRU

ÎNCERCARE ÎN METAFIZICA ROSTIRII ROMÂNEȘTI

ION DUR

Cine analizează fie și sumar unele aspecte ale mișcării interne a culturii noastre observă relativ ușor că există matematicieni, ingineri, medici sau literați care, resimțind limitările domeniilor lor, sînt ispitiți de metafizică și filosofare. Unii dintre aceștia au „pașaport", alții pur și simplu evadează. Dincolo de asimilarea, ca autodidacți, a unei culturi filosofice, e exersată pe cont propriu și reflecția metafizică, aceasta luînd de cele mai multe ori forma *eseului* (o noțiune devenită azi extrem de ambiguă). Cum nu pentru toți antrenamentul garantează performanța, între atîtea, să zicem, exerciții liber-alese descoperim citeodată și semnele unei izbînzi. E aici și motivul pentru care ne-am oprit la cartea lui Constantin Barbu, *Rostirea esențială*, subintitulată *Eseu despre reamintirea Ființei*, și receptată pînă acum numai de *critica literară*, care i-a acordat cronici „de serviciu", scrise, cum se obișnuiește la debutul editorial al unui autor, protocolar, cu complezență și generozitate, fără parcimonia adjectivelor, cu entuziasm și în termeni esopici (v. *Flacăra*, 40/1985), strecurînd totodată disimulate rețineri în fața originalității fondului ideatic (v. *Vatra*, 12/85, „Tribuna", nr. 44/1985). Critica filosofică — poate mai calificată decît cea amintită întru detectarea valorii și o mai adecvată situare a cărții — încă nu s-a pronunțat (cu excepția echilibratei intervenții a gînditorului Mihai Șora — v. *Ramuri*, nr. 10/85). Fără să-i atribuim acesteia din urmă *argumentum ab autoritate*, presupunem însă că problematica *Eseului* impune o dezbatere mai puțin literară, în care buna credință să se conjuge cu tratarea „rece", obiectivă, cum dorește de altfel orice autor care vrea să pătrundă în cetatea filosofiei.

1. Cititorul care nu are cîtuși de puțin obișnuința unor lecturi mai „dificile" s-ar putea ca după 10—20 de pagini să renunțe la carte înainte de a se întreba dacă demersul e clar sau obscur, dacă aparatul conceptual e utilizat distinct sau confuz, dacă digresiunea frizează sau nu divagația, ci provocat poate numai de pașii mărunți ai raționamentelor sau de rapiditatea legăturilor presupuse de evoluția demonstrației, de intricația comentariilor filosofice cu varii trimiteri etimologice sau de un oarecare ermetism conceptual, de reluarea unor idei în alte contexte sau de frecvența mare a cuvintelor noi și a etimoanelor. Obsesia

clarității și a validității logice poate da naștere într-adevăr la capcana textului luxuriant și complicat. Argumentele se erijează atunci în tot atîtea căi care dezarticulează drumul sensului, căutarea nu se mai poate împlini în cercetare. Obstinația unor conceptualizări sau un anumit „fanatism al ideii" (ceea ce este, spune Blaga, o virtute pentru tineri) pot fi și ele, cel puțin psihologic, un filtru ostil receptării, nu prea „deschisă" unui discurs cu vocabule și sintagme mai puțin norocoase în șansa lor de instituire: „legăturile inițialității", „libertate entitativă", „... entitativității ființării", „înființei", „lucritate" ș.a., inadecvarea poate numai aparentă a acestor construcții — care par mai degrabă *pattern*-uri germane neadaptate spiritului limbii noastre — provenind și din dificultatea elaborării unor echivalențe lingvistice pentru concepte care n-au deocamdată cetățenie română.

2. Înscriindu-și demersul între *etimologie* și *hermeneutică*, eseul lui C. Barbu e o încercare meritorie de redimensionare a unor elemente ale metafizicii „rostirii" noastre, așa cum s-a conturat ea în scrierile unor exponenți ai spiritului românesc: de la *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago* la *Devenirea întru ființă*, ambiția mai profundă fiind aceea de a contura o imagine a românescului în historialul occidental. De aici și cele două planuri care alcătuiesc structura internă a discursului: primul, revelarea — din perspectiva achizițiilor contemporane — a încărcăturii filosofice pe care o conține limbajul nostru originar, sensurile sale imanente (prin aceasta căutîndu-se un nou înțeles pentru *„căderea de-a fi* a lumii"), iar cel de-al doilea, dez-patrierea noastră, adică raportarea la originile de aiurea, punerea în co-respondență și con-fluență cu metafizica occidentală. Trebuie spus de pe acum că, practicînd genul de investigație pe care ultimul l-a ilustrat Noica, eseistul dă în fond nume noi unor realități vechi, puține fiind zonele inedit defrișate. Exegeza alternează astfel preponderența interpretărilor cu efortul unor conceptualizări, momentele de sinteză cu analiza comparativ-etimologică minuțioasă și prelungită, care, fidelă cîteodată prea mult lui Heidegger (consultat în *traducere* franceză), încifrează — cum spuneam, din prea mare dragoste pentru claritate — sensul și concluziile unor raționamente. Trecut prin asceza studiului de bibliotecă, știind prea bine că filosofia nu e o juvenilă jubilație în fața cuvîntului, autorul a început — cum frumos observă M. Sorescu în *vorbirea* ce deschide cartea — *cu ceea ce este mai greu* (firește că tot atît de important e și felul *cum* începi), travaliul său stă sub pecetea lui *cum e cu putință ceva nou în loc de nimic*.

În subtextul *Rostirii esențiale* sălășluiește ideea că, asemenea marilor culturi, spiritualitatea românească are scris, chiar dacă pe fragmente, un magnific *Tratat despre Ființă*. Este de altfel proba supremă prin care se poate verifica identitatea noastră ca subiect și forță creatoare. C. Barbu ne reamintește că *învățătura metafizicii* de la Cantemir încoace dovedește cum nu se poate mai bine un gînd „prins" atît de exact și adînc de Eminescu: *„Archaeus este singura realitate pe lume"*. Eseul este în fond o pledoarie pentru reabilitarea arché-ului și a relației specifice dintre el și rostire (logos). Există o treime conceptuală care întemeiază discursul și în jurul căreia gravitează reflecția autorului: *ființă, temei și logos*. Prin această grilă putem citi analizele despre *Sacro-Sanctae...* a lui Cantemir, *Învățătura metafizicii* de Samuel Micu, *Elementuri de metafizică* de E. Poteca — toate acestea oferind sugestii pentru o „arheologie entitativă" și pentru găsirea căilor lui Ens în-spre Ființă și către Ins, tripticul de mai sus putînd fi invocat și în decodarea textelor despre Eminescu, Blaga și Noica.

3. Acest *Sagen* ne propune în principiu regîndirea istoriei culturii noastre prin scrierea unei istorii a ființei *în românește*. Polemizînd cu Noica și, implicit, cu cel ce a scris *Dimensiunea românească a existenței*, C. Barbu pare să nu fie de acord cu existența unui *sentiment românesc* al ființei, ci cu unul al ființei *în românește*. Lăsînd la o parte faptul că eseistul vorbește în mai multe locuri de *ființa românească* (ceea ce nu exclude, ci, dimpotrivă, face firească existența și a unui sentiment *românesc* al acesteia), mărturisim că o prea mare deosebire între cele două formulări nu sesizăm și nu prea înțelegem cum ar veni un sentiment *în* românește. Ne întrebăm însă de ce trebuie să vorbim înainte de toate în termeni psihologici și psihologizanți despre ființă ? De ce neapărat un sentiment ? În fond problema este aceea a raportului dintre *problematica ființei* și *limbă*, ceea ce înseamnă că *în românește* putem să avem mai întîi un *gînd* despre/al ființă/ființei sau o *idee românească* a ființei. Așadar: sentimentul e în ultimă instanță un ... gînd românesc/în românește al/despre Ființei/Ființă, echivalență presupusă involuntar și de autorul eseului: *„Sentimentul* eontic (e acel sentiment al ființei *în* românește — n.n.) vrea să spună un *gînd* al noastru..." (p. 12, s.n.).

4. Poate cele mai dense și originale pagini sînt cele despre Eminescu, unde reflecția are o tăietură sigură, iar gîndurile sînt pe cît de adînci, pe atît de limpezi. C. Barbu descifrează cu o fină intuiție (fără să-și propună însă a-l „corecta" pe „diletantul" Călinescu) nuclee ideatice consubstanțiale filosofiei poetului (despre care e încă de așteptat un studiu „la zi", care să-l *continue* pe marele exeget al poetului), propunîndu-ne o reevaluare a *eminescianității*, adică dezvăluirea și interpretarea *temeiurilor* operei, a acelora care „întemeiază prin rostire în gînduri și întruchipări proprii". Hermeneutica pe care o face unor expresii și propoziții decupate din proză, poezie sau manuscrise nepublicate decît parțial (e vorba

de cele germane) vrea că contureze ceea ce exegetul numeşte *rostirea esenţială* a gînditorului Eminescu. Bunăoară, pornind de la sugestii din *Die Welt*... a lui Schopenhauer şi de la un gînd al poetului: „*Nonens-Fiens-Ens-Defiens-Nonens*", care reprezintă un cerc al nefiinţei, sînt detectate şase ipostaze ale *enigmei vieţii*, aşa cum se desprind din *Memento mori*, *Demonism*, *La moartea lui Neamţu*, *Feciorul de împărat fără stea*, *Scrisoarea I* şi *Archaeus*, căutîndu-se cu bună forţă speculativă sensuri încifrate de ontologia negativă instituită de Eminescu. În miezul gîndirii poetului coexistă, după exeget, „două ontologii fundamentale: *meontologia* din cercul nimicului şi căderea ontologică supusă timpului solstiţial". Cum *întemeiază gîndul genial* eminescian, analizele făcute „în orizontul arheilor" unui text ca *Sărmanul Dionis*, noi sensuri date filosofiei imanente *Luceafărului*, identificările unor comentarii eminesciene la *Tratatul despre esenţa libertăţii umane* al lui Schelling sînt alte preocupări ale tînărului eminescolog.

În ceea ce priveşte ipoteza de a ne aşeza în temeiurile operei — conturînd astfel ontologia gînditorului, locul unde „eminescianitatea" întemeiază fiinţa prin rostire şi poezie —, e bine ca exegeza să nu supraliciteze orice „afinitate" sau similitudine conceptuală şi să nu ignore faptul că la Eminescu, aşa cum au demonstrat-o pe cît se poate de elocvent Sergiu Al-George şi Amita Bhose (fragmentele din *Rostirea esenţială* dovedesc o bună cunoaştere a prezumţiilor cercetătoarei indiene), nu e vorba (atît) de influenţe, ci de (mai ales) *confluenţe*. Eminescu avea, ca orice gînditor genial, conştiinţa originarului (*Urbewusstsein*). Iată de ce credem că tendinţa de a *identifica*, uneori ostentativ, în temeiurile operei sale elemente care trimit la alte spaţii culturale îl îndatorează ilegitim şi-l restrîng pe Eminescu cel fără de margini şi nepereche. Trebuie acordată mai multă şansă genezei interioare a *gîndului genial* (care, spune exegetul, „întemeiază prin poezie"; în profunzimile ei, însă, adevărata poezie se află în osmoză organică cu filosofia ca ontologie: „*clipa poetică*" e una şi aceeaşi cu „*clipa metafizică*"), iar ontologia să fie fondată pe explorarea mai îndrăzneaţă a *metafizicii explicite*, cea elaborată în textele teoretico-filosofice, unde gînditorul este în mărimea sa „naturală".

„Sentimentul eontic" al lui Hyperion — de *Voinţă de Fire* şi *Reîntoarcere la Unu şi Identic* — ne-a apărut ca o bună revelaţie a exegetului. Am spune că, dintr-o altă perspectivă, cercul eontic descris de eseist poate semnifica şi sublimarea *Identităţii* în *conştiinţa de sine* a geniului. După „aventura cosmică", după pericolul pierderii sinelui, Hyperion recapătă diferenţa specifică potenţial pierdută anterior. Cercul se închide.

5. O obsesie fertilă a cărţii este, cum spuneam deja, ideea de *Archaeus*, a cărei tratare — cel puţin în ceea ce-l priveşte pe Eminescu — rămîne însă uneori la nivelul exegezei unor surse (Paracelsus, Van Helmont, Heidegger, Noica), unele dintre ele fiind de altfel reţinute cu acelaşi interes şi spor cognitiv de comentariile eminesciene de pînă acum (v. vol. VII din *Opere*, Edit. Academiei R.S.R., 1977, p. 385 şi passim).

6. Îndatorat manierei lui Noica din *Rostirea filosofică*... şi *Creaţie şi frumos în*..., comparativismul etimologic din acest eseu despre fiinţă vizează decantarea unor *nuanţe* ale rostirii noastre filosofice. Autorul ştie desigur că prima condiţie a filosofării este *curajul* adevărului, încrederea în puterea spiritului şi poate tocmai de aceea raţionamentele sale sînt mai totdeauna energice (prin tensiunea ideii), avîntate, teribiliste chiar. Ceea ce constituie un „idol" al cărţii este o spontană şi în cea mai mare parte fertilă frenezie a asociaţiilor, aventura hermeneutică fiind însoţită de un risc care oscilează între potenţă şi act: modernizarea unor texte, a unor concepte uneori mai mult decît o permit chiar sugestiile sau determinaţiile lor. E adevărat că intuiţiile limbajului folosit şi creat de Cantemir, Samuel Micu sau Eufrosin Poteca sînt realmente sclipitoare, tradiţia noastră filosofică crescînd de la ei încoace ca un fluviu, care se amplifică pe măsură ce se îndepărtează de izvor (termeni inexistenţi în limba română, cum erau: cauză, senzaţie sau judecată afirmativă — pentru a da numai cîteva exemple —, primeau echivalenţe ingenioase ca: pricină, simţitură sau spunere întăritoare). Exegetul vrea să ne înfăţişeze tocmai „eroismul" unor asemenea fapte de gîndire. Fiind primele noastre încercări de metafizică, de-a face filosofie „pre limba românească", ele sînt însă, cum ar spune Hegel, mai sărace şi mai abstracte; ideea e aici mai puţin determinată şi nu trebuie să facem prea mult o taumaturgie a cuvîntului, să căutăm mai mult decît sîntem „delegaţi" să găsim (gîndul lui Pascal: „Nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit" e aici *mai puţin „eficient"*). Cu tot sincretismul lor primitiv de sensuri, aceste texte ale dimineţii cugetării româneşti nu puteau atinge gradul de azi al dezvoltării limbajului. „Reamintirea" sau „reînvierea" primelor noastre metafizici e bine să fie călăuzită de obiectivitate şi spirit istoric şi să eludeze transferul forţat de determinaţii.

7. Textul despre *Ontologia Marelui Anonim* — pe care l-am citit şi recitit — îşi propune să descopere o altă cale de acces nu numai spre inima acestei „fiinţe metafizice" (cum numea filosoful Marele Anonim în memoriul trimis în 1959 C.C. al P.M.R.), ci şi spre aceea a ontologiei blagiene. Direcţiile investigaţiei sînt în primul rînd *interiorul* sistemului filosofic, apoi raportarea unor coordonate ale acestuia la idei-forţă din metafizica de aiurea: *doctrina vacuităţii* a lui Nagarjuna (citat şi analizat sumar de Blaga în *Orizont şi stil*), Spinoza şi Leibniz. Demonstraţia exegetului vrea să releve dubla natură sau duplicitatea

(Zwiefalt, Zweideutigkeit) Marelui Anonim: *existentia* și *essentia*, faptul că „este « ființă » ca *existentia* și mister ca *eidos*".

Fără să dezlege noi cărări spre o cetate care, cel puțin mie, îmi rămîne la fel de (ne)cunoscută ca și pînă acum, ci doar să lumineze unele „noduri" sau „răscruci" de idei, textul despre Blaga te incită însă la meditație și căutări. Des-cifrările de aici sporesc parcă mai mult taina celui mai mare mister, căci raportarea autorului *Eonului dogmatic* la oricît de subtilul dialectician care ar fi fost Nagarjuna nu „operaționalizează" cu nimic conceptul în discuție și nu-l fac mai „funcțional" (să ni se ierte acest termen pragmatic, dar trebuie să ne punem și problema finalității unei exegeze, căci altfel totul rămîne un subtil și frumos joc intelectual) pentru *sistemul* filosofiei lui Blaga.

8. Conceptul *întru* — comparabil ca funcțiune și valoare cu ceea ce înseamnă în filosofia germană *a priori*-ul kantian, *monada* leibniziană sau alte concepte devenite fără patrie și *intraductibile* — e aparent simplu numai dacă nu e luată în seamă dialectica determinațiilor date de Noica. *Rostirea esențială* ne propune un echivalent german: prepoziția *zwischen* (între, printre), căreia autorul îi transferă însă înțelesul pe care Heidegger îl dă substantivului *das Zwischen* (în *Die Sprache)*: „Mijlocul pentru ceea ce este doi". Cum știm, sensul mai „exact" atribuit de autorul lui *Sein und Zeit*, acestui din urmă element lexical este: *interval* (v. și *Originea operei de artă*, p. 391), denotație pe care o regăsim de altfel în cuvinte compuse ca: *Zwischenraum*, *Zwischenzeile* sau *Zwischenzeit*.

„Întru" este un concept sintetic și sincretic, topind în el dialectica unei dinamici de sensuri, printre care se poate găsi, e-adevărat, și „între" (în el transpar însă nuanțe mai mult ale *staticului*, ale elementului *separator* — în ciuda multiplelor funcții pe care le poate avea o prepoziție, în cazul nostru „între" fiind și sinonim cu *în)*, dar *Zwischen* e pînă la urmă doar un *Zeichen* — sau, cel mult, un *Zwischenlösung* — pentru „întru".

Dar tot un echivalent parțial pentru „întru" poate fi, observă eseistul, și *Zwiefalt* (utilizat de autor cu sensul de „pliu"). Terminologia heideggeriană reține pentru *die Zwiefalt* înțelesul de „dubla natură", aceasta însemnînd că, neexistînd Ființa fără ființe și nici invers, nu putem gîndi Ființa pur și simplu, ci *Ființa-ființe*. Atît „pliu" cît și *die Zwiefalt* sînt restrictive și, prin urmare, inadecvate pentru „întru". Nici *Zwischen*, nici *Zwiefalt* nu pot fi *operatori logici* de natura lui „întru", care traduce și trădează ceva doar din Ființa ajunsă în deschidere *(das Dasein)*, rămînînd însă un concept intraductibil în ceea ce are esențial și specific.

9. Există în *Rostirea esențială* cîteva pagini în care se încearcă — nu fără succes uneori — propoziția gnomică, apoftegmatică. Nu atît filosofia interesează aici, cît tensiunea căutării și *poezia imanentă*, cea din urmă făcîndu-ne să credem că meditația din acest eseu despre ființă se întemeiază și întemeiază de multe ori prin *poesis*. Cartea în ansamblul ei pare să fie rodul unei gîndiri preponderent poetice, iar autorul ei pare să fie structural un poet (însul ce se împărtășește din Ens este, cum heideggerian spune exegetul, „unica ființă poietic-gînditoare").

Odată cu demersul din acest prim op, Constantin Barbu și-a asumat, dincolo de sentimentul triumfului, riscul și nostalgia performanței. Bine informat și inteligent, cu comprehensiunea omului modern, el și-a constituit deocamdată instrumentele de lucru, și-a „ascuțit uneltele" (= cuvintele) necesare marii aventuri care abia de-acum începe. Cartea sa de debut (ce cuvînt totuși rebarbativ) ne confirmă o gîndire muncită de mari interogații, un exercițiu cu ambiția unor construcții ample și originale, confirmînd un gînd brâncușian: „Lucrurile nu sînt greu de făcut, totu-i să ajungi în starea de a le face". Ajuns aici, îi vom dori autorului succes în *facerea* viitoare, amintindu-i fratern un lucru pe care-l știe prea bine: „Urmează-te pe tine însuți" pentru ca să devii ceea ce ești.

„ROSTIREA *FIINȚEI*": ÎNTRE ANAMNEZA ETIMOLOGICĂ ȘI ANARHIA ONTOLOGICĂ

CRISTIAN PETRU

În atmosfera de revoluționări profunde ale modurilor de viață și ale formelor simbolice, de crize și de mutații succesive, care au dat un singular profil acestui veac, gîndirea filosofică a înțeles că e vital să își reîntețească luciditatea critică și reflexivă, să pună iar în cauză condițiile-i ultime de posibilitate și, totodată, pe acelea *proprii* exercițiului său specific efectiv. Ea a reluat astfel căutările în direcția fundamentelor și/sau prealabilelor sale,

ce nu ar putea să nu coincidă cu acelea ale adevăratei cunoaşteri şi cu ale umanului (privit din unghiul ireductibilităţii sale, al excelenţei pe care nu o împărtăşeşte cu nici o altă instanţă ontologică). Altfel spus, filosofia s-a avîntat din nou pe tărîmul *apriori*-urilor, cu speranţa identificării acelui orizont fundamental care suscită, posibilizează şi suportă manifestarea lui *ceea ce este* (= *ens*) ca « lume » şi a acesteia ca un indeclinabil corelat al « subiectului » (acesta, la rîndul său, puternic redimensionat şi reprofilat de către cercetarea filosofică şi ştiinţifică antrenată în şi de către mutaţiile evocate).

Sub semnul unor asemenea căutări, mai toate curentele de gîndire ce au pulsat în inima secolului au reabilitat ontologic şi/sau epistemologic, într-un chip sau altul, *realitatea « limbii »*, înţelegîndu-i cardinalitatea şi relevanţa (adesea decisivă) pentru marile complexe problematice ale filosofiei, ştiinţei şi artei, ale culturii în general, ca şi ale vieţii umane în toate dimensiunile ei. Drept urmare, ele au adus investigarea limbii (limbajelor) în avanscena cercetărilor şi au făcut din ea o chezăşie, directă sau indirectă, pentru « adevăr »; aşa în *filosofia analitică (prin „cotitura lingvistică")*, aşa *în fenomenologie, în marxism sau în structuralism* (pe variate tărîmuri) şi în hermeneutica ontologică, aşa în atîtea dintre mişcările filosofice-ştiinţifice, mai însemnate ori mai puţin, care s-au înscris pe diferite orbite din cîmpul de atracţie al limbii, limbajelor, formelor simbolice şi de expresie, semnelor şi codurilor etc. S-ar zice că a fost destinat acestui capăt de mileniu să afle în « limbă » *măsura lucrurilor*.

Acela care, în cultura noastră filosofică, a meditat mai îndelung şi mai cu spor la faptul, la făptura şi la făptuirile limbii îndeobşte, cel care a interogat cu mai reală, adică justă, fineţe şi a interpretat cu mai nesilnică ingeniozitate atît firea limbii româneşti, cît şi un larg spectru al înfiripărilor sau al întruchipărilor ei filosoficeşte grăitoare a fost (şi este), cum prea bine se ştie, Constantin Noica. Valoarea cercetărilor sale şi însemnătatea — culturală, filosofică, spirituală — a rezultatelor dobîndite nu ar putea să fie decît cu greu exagerate... chiar de pot fi (şi au şi fost) lesne supralicitate. Îndeosebi prin iscusinţa şi pertinenţa cu care a practicat o întreagă hermeneutică (nu numai lingualistă, deşi în primul rînd) restauratoare de înţelesuri „uitate" şi instauratoare de înţelesuri „cu putinţă", Noica a reuşit să se facă ascultat, să determine o mişcare difuză, dar cu atît mai cuprinzătoare şi mai promiţătoare, de interes pentru filosofia latentă a limbii noastre, pentru potenţialul ei speculativ-expresiv, pentru şansele ei „întru fiinţă". Deschizînd şi conturînd un asemenea spaţiu de investigaţii semantico-filosofice, gînditorul a pus implicit jaloanele unui program de osteneli fără termen şi a lansat, cu grai şi fără, o invitaţie la trudnică participare.

Printre aceia care au resimţit chemarea limbii şi s-au lăsat îmbiaţi de seducătoarele apeluri noiciene se află, de la o vreme-ncoace, şi tînărul poet şi publicist craiovean Constantin Barbu. Recentul său debut editorial, care adună între coperţi de gallimardiană eleganţă roadele căutărilor personale în orizonturile „fiinţei" şi ale „rostirii esenţiale", stă într-adevăr mărturie că s-a încumetat să înceapă „cu ce e mai greu" (cum spune encomiastica prefaţă a „naşului întru filosofie" Marin Sorescu) şi, totodată, că s-a aşternut de-a dreptul pe coordonatele actualităţii filosofice evocate la începutul acestor pagini. Ivită pe un teren deja pregătit, într-un climat favorabil acestui soi de cercetări şi, băgăm de seamă, sub crugul insolit al unui fel de conjuraţii a ursitoarelor de bine, cartea tînărului scriitor s-a făcut iute remarcată, şi nu degeaba. Căci, dacă e cît se poate de important *cu ce* îşi începe cineva afirmarea pe tărîm filosofic şi cultural, nu e defel mai de trecut cu vederea nici *cum* are loc începutul, nici *încotro* a luat-o el; or, în toate aceste privinţe cartea lui C. Barbu merită să fie băgată în seamă şi dezbătută cum se cuvine, adică potrivit legilor pămînteneşti ale ţinuturilor prin care s-a pornit*.

Întîmpinîndu-l după protocol, să arătăm întîi laturile bune sau promiţătoare, pe care le poate pune în evidenţă, deja, o răsfoire de familiarizare, o lectură de rapidă şi globală surprindere a întregului şi a cîtorva aspecte mai pregnante ale eseurilor (nu „eseului", cum pretinde subtitlul) din volum. Astfel, sînt repede observabile hărnicia, ambiţia şi aplombul (atît de potrivite debuturilor cu bătaie lungă), bogăţia lecturilor şi o notabilă cultură filosofică, valoarea de prim ordin a celor mai mulţi dintre autorii frecventaţi, ca şi practicarea programatică şi binevenită a unor mutuale deschideri între filosofic şi cultural, istoric şi existenţial sau naţional şi extra- (ori meta-) naţional; apoi, natura lirică şi frămîntată, sensibilitatea poetico-metafizică, predispoziţia şi înzestrarea pentru hermeneutică ale tînărului scriitor, ca şi plăcerea de a lua în răspăr şi de a emite formule paradoxale sau uşurinţa şi fervoarea asociaţiilor de idei; de asemenea, abilitatea condeiului, vizitele harului poetizant, simţul jocului semantic şi al dispo

* Menţionăm că, din motive de spaţiu, vom lăsa să zacă în manuscris anumite — necesare — puneri în perspectivă (ontologice, semiotice, hermeneutice ş. a.), o seamă de raportări mai detaliate la gînditorii tutelari ai autorului, precum şi variate examinări directe ale textelor sau grăitoare ilustrări ale remarcilor ce le vom face — deşi toate acelea ar avea darul de a spori considerabil validitatea observaţiilor şi justeţea aprecierilor care urmează, dînd în acelaşi timp un înţelese mai plin şi titlului acestei recenzii (*C. P.*).

nibilităţilor morfologice ale cuvintelor, imaginaţia terminologică şi — cu deosebire — *patosul rostirii*. Deşi nu este încă suficient strunit (pică din cînd în cînd în pură grimasă ori gesticulaţie verbală şi grafică), deşi, conştient de sine fiind (pînă la poetic-ritualică oficiere şi înclinaţii narcisiste), se arată încîntat pînă la fetişizare şi extaz atunci cînd e vorba de vocabule sau de sintagme în al căror cîmp de vrajă se află prins, totuşi acest patos poate fi de bun augur nu doar pentru poet, ci şi pentru filosoful care, dedicîndu-se limbii şi rostirii, ţine să *spună* semenilor săi lucrurile de seamă pătrunse pe „calea" proprie („Calea neştiută pare a fi sau trebuie să fie Calea în-spre Ens pe care însul/desigur, C.B./ şi-a propus-o spre a o arăta şi altora" — p. 26).

Tot ca o constatare de ordin general, se mai poate remarca uşor faptul că *Rostirea esenţială* este opera unui spirit de intuiţii sau de străluminări poetic-vizionare, a unui cercetător care mizează pe propriul « esprit de finesse », iar nu a unui gînditor de analiză logică, de concepţie teoretică şi de elaborare discursivă — trăsătură structurală ce poate fi calitate şi defect, după împrejurări. O virtute, cînd este în joc faza iniţială, „divinatorie", a comprehensiunii hermeneutice (a punerii unor ipoteze interpretative), sau cînd îşi ia avînt, în ceasuri de *poiesis*, gîndirea teoretică; o insuficienţă, dacă protagonistul se satisface cu prestaţii *à l'état sauvage* şi nu tinde (ori nu poate) să pună ordine în ceea ce produce, să dea temeiuri, să controleze şi să comunice cu adevărat, accesibil, înţelesurile aflate. Un mare neajuns, mai cu seamă atunci cînd are de-a face cu chestiuni (fie şi numai lingvistice sau textuale) care nu comportă, nu suportă tratamente spontan-intuitive, nedesluşite, aproximative. Or, tocmai acesta este cazul cu multe dintre scrierile în cuprinsul ori în preajma cărora au loc investigaţiile tînărului eseist, cu teoriile şi cu problemele de ontologie şi de filosofie a limbii în mijlocul cărora îşi încearcă norocul interpretativ-speculativ.

Parcurgerea binevoitoare, dar nu mai puţin trează şi filosofic exigentă, a volumului oferă statornic motive dintre cele mai diverse de nedumerire, de iritare, de frustrare, de perplexitate sau, în genere, de nemulţumire. Ele sînt iscate de natura materialului scriitoricesc adunat şi ordonat, de bine-de rău, spre a compune o carte; de abundenţa aproape agresivă, cu rosturi adeseori îndoielnice, a citatelor şi a trimiterilor şi pseudo-trimiterilor bibliografice, cu atît mai copleşitoare (nu numai pentru cititor!) cu cît sînt mai brut (sau semi-brut) şi mai sumar oferite; de raporturile — că distanţă, perspectivă, acurateţe etc. — întreţinute cu textele pe care le mobilizează drept bază documentară sau ca obiect de abordare exegetico-hermeneutică; de maniera lejeră, rapsodică, neconvingătoare în care sînt desfăşurate şi expuse cercetările; de pertinenţa multiplu discutabilă a atîtor interpretări şi asociaţii comparatistice, ca şi de calitatea multor consideraţii, lămuriri sau comentarii (sub raport logic, conceptual, semantic, apreciativ... şi chiar din unghi stilistic — imprecizia, obscuritatea şi inadecvarea fiind, cu tot ce antrenează ele, probabil cele mai uşor de evidenţiat); în sfîrşit, de automulţumirea cu pure opinii, cu cvasi-idei sau intenţii de idei fixate prin cîte-o vocabulă sau o formulă-cheie, reluate emfatic şi obsesiv, dar fără nici un progres pe linia adîncirii sau limpezirii („luminării") lor cu adevărat filosofice. La aceste neajunsuri principale ar putea fi adăugate şi altele, mai mărunte ori mai rare, de variate naturi. Cum nu dispunem de spaţiul necesar unei exemplificări sistematice a rezumativelor observaţii anterioare, vom avea grijă ca, pe parcurs, să nu uităm a ilustra, totuşi, măcar o parte din ele.

În fond, ce îşi propune şi ce face tînărul eseist astfel încît, în pofida calităţilor sale, reuşeşte să acumuleze atîtea cusururi şi ponoase în micul op menit să-l recomande ostenitorilor întru filosofie şi publicului amator în general? Programul său, dacă îi putem spune aşa, pare să fie cel expus sintetic la p. 22: „Un sistem care să lumineze adevărul propriu al Fiinţei româneşti trebuie să arate în esenţă cele trei mari stări care întreţin lămurirea noastră (în lume): prima vrea să cuprindă, pe cît va putea, ENSISTENŢA sau despre *noua interioritate vie*, lucru care pare să fie « sarcina spirituală a Europei »; a doua va trebui să înceapă un tratat despre arhei în care ar trebui evaluate fundamentele proprii, tratînd contemplaţia cu arheul con-ţinut de gîndurile noastre româneşti; în fine, o încercare care să pună în cumpănire şi neuitare tot gîndul lui *methexis* în care fiindul participă la Fiinţă, într-un fel o depăşire a metafizicii occidentale, căutînd o dreaptă CALE ÎN-SPRE ENS". Pe la izvoarele ambiţiosului proiect ontologic se află, pare-se, două intuiţii: „Ni s-a părut că orice cărare, Calea chiar, a gîndurilor trece prin inima lui Ens, dacă nu este chiar inima sa" (p. 33), a acelui *ens* (= *eon*) care „păstrează un-doirea originară, avînd legăturile iniţialităţii intacte: cu principiul, verbul, timpul, raţiunea, temeiul, libertatea, fiinţa, însul" (p. 13); apoi, „Lumea în care arheul Ens-ului se desfăşoară este plină de întruchipări omologabile. Ens este Grund — ens entium, temei, voinţă, Sehnsucht-dor, hypokeimenon, bază, logos, eu, Selbstheit-identitate" (p. 23), precedentele „omologabile", ca şi altele (de care e saturat volumul), ţinînd de „Marea Deschidere a Lumii lui Ens", cea despre care se dă asigurarea că „vorbeşte de la sine ca *un-doire*" (= „Pliul *eonului*, *Zwiefalt*, a fi între, Fiinţa-Devenire" — *ibid.*).

Pentru a(-şi) confirma şi dezvolta într-un „sistem" asemenea iluminări „eontice", C. Barbu purcede o vastă anchetă în căutare de pasaje, expresii şi vocabule pe care, smîntînindu-le după gust şi tălmăcindu-le în „cuvinte potrivite" (cum însuşi spune), le constrînge

apoi să „demonstreze" ceea ce se dovedește finalmente a fi o fabuloasă (cvasi-)tautologie ontico-ontologică „fundamentală", care domnește din capul locului peste tot ceea ce e de rostit în chip „esențial". Principiul întregii întreprinderi se vădește a fi *reducția la sens* și a acestuia la *etimon* sau la *lexemul omologabil*. Pe o asemenea bază au loc nesfîrșitele (în dublu sens!) operații comparativ-interpretative semi-lingvistice, semi-filologice și semi-filosofice, care par a ținti acea „preaplină *lectio* a cuvintelor în starea lor de primă comoară a limbii" (p. 58). (S-ar zice că autorul vrea să facă din filosofie o beneficiară a metodei comparatismului absolut, de orientare fenomenologico-hermeneutică, ce și-a dat pînă acum măsura puterilor doar în istoria religiilor, mitologie, folcloristică ș.a.). Astfel, fără să înțeleagă că cercetarea etimologică și, în general, semantică nu este decît una (defel cea mai de seamă) dintre sursele cugetării și creației filosofice, că ea nu are decît arareori, în condiții de rigoare specială, capacitate de omologare a ideilor (conceptelor), că simpla sesizare, chiar corectă de-ar fi, a unor analogii, afinități sau descendențe semantice nu este — încă — o ispravă a gîndirii și, nici atît, a cunoașterii etc., tînărul autor dezlănțuie în paginile sale o veritabilă vînătoare de cuvinte, prin a căror fermecată vlagă intrinsecă să iasă în „lumină" și „deschis" *Ființa însăși* cu „izotopii" (C.B.) ei cu tot. Încît, pînă la urmă, se conturează impresia că „rostirea esențială" este, de fapt, o enormă rețea de pleonasme și cvasi-pleonasme care, expuse într-un fel de *esperanto* al ontologiei, redau un planetar șir deschis de intuiții, viziuni sau gînduri „fundamentale" și „omologabile" [1]. Prin ele este rostit, cu retorica și interpretarea potrivite, un soi de „Tratat apocrif întru Ființă" care, investit cu misiunea implicită de a anunța o revelație de ultimă oră a acesteia, are statutul și caracterul unei „neo-apocalipse".

Pe „Calea" ce i-a fost menită C. Barbu umblă, în principal, după o „metodă" cu totul originală: „Față de Ens se pot îndrepta, cred, două spirite: unul care încearcă să hotărască drumul, altul gîndind asupra erorilor care l-ar putea îndrepta. *Cele șase Sfaturi* ce urmează pot fi și primele șase erori care-l îndreaptă: 1) să nu aibă încredere în gramatica nimănui; ci doar în gramatica proprie; sarcina lui nu este să domine ci să vegheze viitorul adevărat al gîndului propriu; 2) itinerariul lui să aibă două căi; capătul de drum îi va fi o înfundătură; neputînd s-o dezlege sau s-o crape spre abis, drumul enigmă să-i fie cerc; 3) să nu creadă în sine ca în causa sui, această forță s-o ignore fără s-o uite; 4) cu arheul care întemeiază *acest ens prezent de față* să se sfătuiască; atent să fie — întotdeauna — la repetiția aparențelor; 5) să permită ensistenței să-și lumineze semnele proprii; 6) să nu certe *noima* pentru obscuritatea un-doirii și adîncimea enigmatic-luminoasă a inimii gîndirii care ține minte" (p. 121). Nici cocoțat pe *omphalos*-ul din Delfi n-ar fi putut (alt)cineva să profereze tăinos-oracularul *discours de la méthode*, prin care cel căruia i se urează în prefață „să devină filosoful tinerei generații" s-ar zice că vizează să pătrundă, ținînd pe Blaga de pulpană, „într-un eon al antinomiilor transfigurate" (vd. p. 94). Că „aceste sfaturi par a mai fi fost date devenirii" (p. 121) este, fără dubiu, un explicabil fenomen de falsă memorie, o simplă — autoliniștitoare — nălucire metodologică, foarte firească la cineva care declară că „pentru a ajunge la adevăr trebuie, însă, procedat invers, adică: libertatea să se opună realității" (p. 123—124). „Concluzia" celor șase (? !) „sfaturi-erori" ne mulțumim, căci „trebuie", să o trecem în inventar: „De aceea, Ens trebuie să fie Ens, să nu devină ceea ce este ci *să fie ceea ce este* — existare și esență". Concluzia noastră se fortifică: « geometricul » e partea șubredă a tînărului Barbu, așa încît facem „eseul" de a-i „reaminti" (?) că „nu există spirit de finețe roditor, fără prealabil « spirit de geometrie » serios" și „disciplinat" (D. D. Roșca).

Colindînd voinicește prin limbile și scrierile lumii spre întîlnirea oricînd posibilă cu „eminentul Ens", poetul-eseist convoacă după legile memoriei asociative o parcă nesfîrșită (căci frecvent remobilizată) legiune terminologică, de extracție bibliografică sau de invenție proprie, pe care o supune unui regim de cazne dintre cele mai nefirești. Comasînd cu anasîna formațiuni lexicale de proveniențe istorice, lingvistice, filosofice, mistice și literare profund eterogene, nesocotind cerințele elementare ale oricărui comparatism, violentînd (de multe ori flagrant) și limba, și intenția de sens a autorilor/textelor, C. Barbu pare a fi totuși convins că poate restaura o „Limbă Universală a Ființei" pe calea regală a unei *anámnēsis* de factură precumpănitor etimologică. (Cel puțin aceasta e constatarea noastră; autorul anunță însă că: „Există mai multe căi care curg și se reîntorc în limba lumii; calea cunoașterii contemplative

[1] Ar fi în van un inventar al lor. Pentru ilustrarea citorva din observațiile precedente iată, totuși, o listă de autor, mai amplă și profund interpretată: „Orice gîndire unică-fundamentală trebuie saturată de Sens, care poate fi: adevărul, opoziția, repetiția, spiritul absolut, lucrul în sine, omul superior ca *ens increatum*, Sinea omului interior, existența-cu-conștiința-fericită, reîntoarcerea la identic, istoria, Ideea, energeia, entelehia, arheul, răspunderea, monada, înglobantul, ființarea-întru-moarte, devenirea-întru-ființă, existența creatoare, Ens, Tao, iki, vacuitatea, Nimicul, inexistența. Sensul trebuie să trăiască alternanța: apropriere—depășire, o nouă apropriere — o altă depășire. Gîndirea unică este o cugetare a poziției esenței ființei, a ființei luminii și a ensistenței omului, o *tentație de-a prinde-totul* într-un cuvînt, un spre Adevărul-Totului" (sic! — p. 111).

a gîndului în limba şi ispita lui originară, calea intuiţiei constrînse de pecetea eontică şi calea puterii de întruchipare, de a recupera imaginea arhetipală (atunci cînd o găseşti « mutilată » de către textele şi ideile corupte ale *mesajului intemporal)*" — p. 58... şi pas de-l contrazice!). Rezultatul este o cumplită junglă terminologică în care se sufocă cele mai multe pagini ale cărţii, un hăţiş poliglot şi „etetist" în care greu se lasă, cînd şi cînd, remarcate indiciile unei vag-posibile rînduieli conceptuale. Prin „etetism" (din lat. *et-et*, expresie pe care o foloseşte şi Barbu [2]) avem în vedere aici maniera superficială şi, în fond, eclectică în care sînt adunate şi adoptate atîtea şi-atîtea noţiuni ce fac parte din reţele conceptuale sau sisteme de gîndire divergente pînă la incompatibilitate (metafizica ar muri într-o atmosferă de consens!). Va fi existînd, concedem, şi un „eclectism mare", cum susţine *pro domo* Mircea Florian în prefaţa la *Recesivitatea ca structură a lumii*, căci există o diferenţă de talie şi de ţinută între eclectismul diletant şi cel profesoral; totuşi, eclectismul rămîne ceea ce nu poate să nu fie: o anarhie a fundamentelor, o ireductibilă dezordine printre prealabilele ontologice, epistemologice, logico-metodologice, axiologice etc. ale eflorescenţelor teoretice (metafizice). Pe înţelesul autorului: dintr-un pliu ontico-ontologic aflat în vicleană proximitate ensistenţială Arheul iute-întemeietor de neorînduială pîndeşte orice rostire a speculativului care nu şi-a apropriat temeinic principiile gîndirii, spre a-şi putea găsi o bună aşezare de sine în Sinele sensului şi al adevărului. Ca atare, nefiind adusă efectiv în registru filosofic, înfiripîndu-se la impresionantă distanţă de cerinţele unei gîndiri *cultivate* (în filosofie nu e deajuns să fii cult, laborios şi/sau inspirat), „anamneza" din *Rostirea esenţială* nu parvine să suscite rememorarea fiinţei, ci rămîne doar o comemorare pseudo-filosofic consumată în orizontul mediatorului „liturgic" — rostirea ca atare, numele prin sine chemător, cuvîntul doar de sine evocator.

„Reamintirea", cîtă şi cum va fi fiind, priveşte mai cu seamă „rostirile" ce s-au ivit istoriceşte în Occident şi Orient ca tentative necurmate de a surprinde începutul şi/sau fondul lucrurilor, temeiul sau esenţa şi sensul ultim ale existenţei şi, nu o dată, ale inexistenţei. În această direcţie, multe pagini conspectează febril şi entuziast, fără prea multă circumspecţie, din literatura filosofică şi cvasi-filosofică aferentă ori aferentabilă (prin tălmăcire) temei raporturilor dintre *fiinţă* şi nesfîrşitele dimensiuni, componente sau aspecte ce au putut fi puse în seama lui *a fi*. Asemenea pagini, de pondere serioasă în economia volumului şi (orice s-ar spune) de compilaţie întru cultivarea spiritului şi hrănirea cugetării proprii, sînt frecvent „supraponderale", în ele făcîndu-şi loc diverse extrase de utilitate îndoielnică[3]. Toate laolaltă (prezentări şi citate, traduceri — îndeobşte proprii şi corecte —, glose sumare, sugestii interpretative şi comparative etc.) reuşesc finalmente să alcătuiască un spaţiu privat al „aproprierilor esenţiale" de noime, tilcuri şi viziuni metafizice, să traseze unele reliefuri pe lotul preocupărilor sale (filosofia eminesciană latentă, problematica „arheului" ş.a.) şi, mai cu seamă, să supradimensioneze materiile filosofice, istorico-lingvistice, literare etc. cu un nimb de spiritualitate universalistă. În acest halo de natură valorică şi orientare existenţial-culturală se îmbină adeziuni, năzuinţe, opţiuni şi alte acte de autoimplicare şi de promovare a unei „ideologii" care, dacă oscilează încă între electic şi ecumenic, reprezintă totuşi, deja, un remarcabil şi promiţător energizant al creaţiei poetului-gînditor. Pe acest plan esenţialul îl vor decide hotărîrea şi capacitatea autorului de-a se lăsa în continuare înrîurit de marile texte prin care a trecut, ca şi firește, de lecturile şi experienţele care-l aşteaptă.

[2] O foloseşte, adică face simplu uz scriptural, în maniera sa cea mai curentă. Astfel, la p. 92 eruditul exeget creator „constată": „Alternativa lui Blaga « sau zeii sau lumea » devine un etetism: *şi zeii şi lumea*. Între ninism (nec, nec) şi alternativa (aut, aut), Blaga alege o altă cale, cea a lui et, et". Lăsînd deoparte că nu se face trimitere la text, că (potrivit logicii obişnuite a autorului — în ocurenţă, a se vedea puţin mai sus şi un stupefiant „*fiindcă*, aşa cum spune Zamolxe..." — s.ns. — urmat de o notă lipsită de temei) Blaga „alege", *între* ceva şi altceva, *cu totul altceva*, sau că „observaţia" făcută nu e defel argumentată (cu această practică exegetică C. Barbu ne-a familiarizat deja), trebuie să amintim că, de fapt, Blaga rezolvă explicit alternativa pe care o pune *alegînd lumea* (vd. *Diferenţialele divine*, 1940, p. 158), deci refuzînd „etetismul". (Cu « antinomiile transfigurate » este *altceva*, cum *altceva* este cu tot ce afirmă C. Barbu despre gîndirea lui Blaga — şi sîntem în măsură să arătăm oricînd, cu textele în mînă şi logica la îndemînă, greutatea acestui „tot").

[3] O pildă dintre atîtea: după ce conspectează succint (fără legătură veritabilă cu precedentele libere prezentări de idei culese de prin scrierile lui M.Eliade) cîte ceva din texte indiene şi din comentarii la ele contemporane nouă, încheind în stil propriu „Parmenide, poate însuşi Heidegger vor fi meditat probabil îndelung asupra acestor trei /?/ mari texte")*posterioare* cu pînă la 2000 de ani marelui metafizician al identităţii! —p. 130 — 131), C. Barbu ţine să observe: „Sartre pare a fi sesizat această precaritate ontologică în *L'Être et le Néant* căci scrie . . ." şi urmează un citat care nu are de-a face cu nici o (noiciană ori nu) „precaritate ontologică" şi nici cu gîndirea indiană invocată. Să mai precizăm că aceasta însăşi nu evidenţiază defel, aşa cum a fost prezentată, vreo „precaritate ontologică" (ba parcă dimpotrivă)?

Ceea ce am numit anterior „comemorarea" ființei prin rostire marchează un aspect principal, chiar principial, dar nedegajat îndeajuns, prezent sub diferite chipuri în mai tot volumul: străduința mai adîncă a tînărului scriitor nu este aceea de *a vorbi despre* ființă, ci de *a spune* Ființa, de *a o rosti*. Astfel, chiar dacă nu este marcat *expressis verbis*, regimul pe care și-l revendică „discursul" e cel al diatezei pasive, în primă instanță, și al diatezei reflexive, în mod secund :*Ființa este rostită rostindu-se*, căci ea însăși se numește pe sine cînd e numită cu numele ei (diverse, dar echipotente — vd. p. 186 și passim). Se află aici, mai mult antrenată decît explicitată de autor, o metafizică — greu de văzut de pe acum cît de originală — a „rostirii esențiale" înțelese ca efectivă rostire de sine a Ființei în cazurile în care este rostită cu limba ei proprie („Limba Universală a Ființei", „logos planetar", „limba lumii" sau „limba Ființei" — p. 26, 58, 186); o metafizică ce nu trimite doar la Heidegger și, desigur, excesivă, ca orice metafizică („excesul" e condiția vitală a acestei forme a spiritului), dar încă neîndestulător, pentru că vag, indirect și oscilant, conturată, pe care o așteptăm cu firească curiozitate.

S-ar putea bănui că o asemenea manieră de a trata ființa (de a o grăi „prin delegație") i-o va fi sugerat autorului distincția heideggeriană între *Sprechen* și *Sagen* sau, mai degrabă, modul rostirii la care face apel filosoful german în momentele sale de inspirată fervoare ontologico-hermeneutică (pseudo-exegetică): solemn, direct, asertoric, deci revelatoriu. Dar, ceea ce la Heidegger era stil de gîndire și mod de a rosti gîndirea în exercițiu (stil și mod despre care s-a spus că au devenit, în cele din urmă, un „manierism"), nu se poate prelua și generaliza *tale quale*, talentul mimetic prezentînd riscuri dacă e exercitat nediscriminator, anarhic. Or, chiar și atunci cînd textul său se hrănește din spusele altora, cînd se întreține doar cu/din bibliografie, tînărul eseist caută să atragă în acest regim al rostirii „esențiale" (a Ființei manifestate în, prin și ca limbaj) locuțiuni și citate întregi care, de fapt, au fost generate și girate de (uneori cu totul) alte intenții, concepții sau raporturi față de ființă, de limbă și de adevăr. El imprimă, de asemenea, acest regim și pasajelor în care nu Ființa e cea rostită, ci opinia autorului despre chestiuni de ordin mult mai puțin transcendent. Stilul acesta revelatoriu se potrivește însă, desigur, acelor filosofeme poetice scurte și dense, frazate în cheie ermetic-apodictică, sentențios-iluminantă și sincer-dramatizantă pe care le aflăm îndeosebi în cap. „Căderea de-a fi". Prin reușitele lor, deși nu intră în sfera creației filosofice în sens strict, ele ni s-au părut a face partea cea mai personală și mai interesantă a cărții.

Într-adevăr, ceea ce e de natură să nemulțumească nu este prezența în volum a poeticului (nici filosofia și, în genere, cunoașterea teoretică nu pot fi creatoare dacă sînt văduvite de momentul „poetic"), ci absența logicului și a conceptualului. Utilizarea a-conceptuală a cuvintelor, în chipuri poetic-meditative, lucid și onest metaforice, doar spre a împleti un magic voal de subînțelesuri și supraînțelesuri (și, de ce nu?, de transînțelesuri și neînțelesuri) — aceasta nu poate să displacă defel, ci dimpotrivă. A face însă uz de cuvinte, preferențial de radicali, rarități și năstrușnicii, cu pretenția de a aprofunda interpretativ mari gînditori sau de a spune lucruri capitale (și înnoitoare pe deasupra) de ordin filosofico-metafizic — acesta nu-i un fel de-a scrie (fie chiar eseuri) pe care cititorul cu stimă pentru calitatea gîndului și a expresiei să-l poată lăuda.

Deși nu am discutat, firește, întreg conținutul cărții [4], este de-acum momentul să încheiem. Luînd act de toate cele spuse pînă aici se va putea întreba oricine: și totuși, cum se face că un autor atît de înzestrat și silitor, precum l-am caracterizat la început, nu s-a învrednicit să scoată la iveală o carte demnă de mai multe aprecieri pozitive? Cîteva dintre pricinile nereușitelor au fost remarcate pe parcurs. Acelea, ca și altele, nemenționate, ne par a ține toate de o situație care le înglobează: absența *formației* filosofico-științifice indispensabile mișcării adecvate prin universul de gînduri și înțelesuri abordat, lipsă pe care se grefează o impetuoasă înclinație „etetistă" și o vizibilă vocație creatoare ce nu și-a aflat încă făgașul și uneltele potrivite. Nu se poate nega că există, pe alocuri, observații, frînturi de gînd, propuneri interpretative și comparatiste (personale!) demne de reținut, dar ponderea și importanța lor nu le permit să domine întregul. Deși puține și destul de fragile, subminate de neajunsurile remarcate, ele sînt totuși în măsură să anunțe un cercetător de seamă pe tărîm istorico-literar, după cum semnalează deja un promițător eminescolog.

Cît despre partea filosofică... am jigni miza dacă am paria pe varianta ce ni se impune. Să o lăsăm să fie, așteptînd cu pacientă filosoficească și metafizica Ființei-rostire și pe aceea ensistențialistă întemeiată pe regîndirea „arheității".

[4] Am neglijat cu bună știință îndeosebi tentativele prelungite ale autorului de a identifica esența „eminescianității" și de a continua interpretările lui Noica „în orizontul arheilor". Nu că n-am fi găsit și o seamă de sugestii originale și pertinente, dar este vorba de o sferă problematică mult prea amplă, complexă și delicată pentru a putea fi abordată într-o recenzie. În orice caz, multe din observațiile de ordin general pe care le-am făcut au avut în vedere și conținutul celor două capitole consacrate lui Eminescu.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1985, 306 p.

Consecvent cu gîndul justificat de a include în circuitul de idei filosofice din țara noastră nume și teme contemporane mai puțin cunoscute la noi, Andrei Marga ne oferă prin lucrarea sa recentă un studiu cuprinzător asupra concepției lui Jürgen Habermas, gînditor german încă în plină desfășurare, urmărind să pună în lumină „nu numai tezele și conceptele diferitelor teorii elaborate de teoretician, ci și conexiunile acestora" (p. 11). Sîntem inițiați astfel cu competență în intimitățile unui proces de reconstrucție a viziunii asupra socialului întreprinsă de „cel mai important teoretician, de la Lukács încoace, în succesiunea lui Marx" (p. 9), cu scopul declarat de a ne oferi o „teorie a societății în intenție practică".

Dacă Heidegger s-a înscris în succesiunea filosofică hegeliană cu contribuția inedită de a fi interogat sensul lumii tehnicizate și stereotipe care încorsetează individul uman în neautentic, aflăm că Habermas, gîndind împotriva „tehnicizării pozitiviste" și a supralicitării „existenței eroice", concepe realitatea socială ca fiind plină de sens în structurile sale. De aceea, cunoașterea socialului nu trebuie să ignore sau să treacă sub tăcere *sensul*. Aceasta pentru că structurile vieții sociale sînt generate prin intervenția indivizilor, a acțiunii lor sociale, iar în planul devenirii realității sociale este imprimată tot timpul prelucrarea umană. Problema nu este de-a recunoaște primatul științelor analitico-experimentale sau de-a le extinde la domeniul interacțiunilor sociale spre a feri domeniul de ideologizare, ci de-a lua sub control rezultatele dezvoltării științifico-tehnice și sensul devenirii social-istorice. În acest demers, știința este indispensabilă, dar nu este suficientă. Trebuie adăugată o mediere reflexivă, o intervenție umană prin decizii legitimate rațional în mediul comunicării. Ținta principală a contribuțiilor habermasiene prezentate constă în descifrarea raționalității intervenției transformatoare prin analiza prelucrării socialului în planul cunoașterii, al argumentării.

Deși beneficiar al diferitelor conceptualizări elaborate de înaintași și contemporani, teoreticianul german rămîne mereu stăpîn pe maniera de tip hegelian a sintezei și integrării, topind conceptele împrumutate într-o explicație de ansamblu, care îi este proprie și care stabilește funcția și sensul celorlalte asimilări. O circumscriere largă operată de Andrei Marga ni-l prezintă pe Habermas ca pe cel mai proeminent dintre continuatorii „teoriei critice a societății", pornită din iluminism și dezvoltată tot mai radical ca problematică prin contribuțiile lui Heidegger, Marcuse, Horkheimer și Adorno.

Originalitatea contribuțiilor lui Habermas în acest context constă în înfăptuirea unei *cotituri lingvistice* pe tărîmul teoriei critice, acoperind un segment analitic cuprins între „critica rațiunii instrumentale și raționalizarea discursivă" (p. 59). Filosoful german a purces la realizarea demersului critic „cu mijloacele unei teorii a comunicării în viața socială" (p. 46). Nuanțarea unor trepte ale raționalizării (tehnică, economică și socială) constituie premisa pentru delimitarea praxis-ului tehnico-economic de praxis-ul social-politic. Ideea călăuzitoare în sistemul teoretico-filosofic habermasian este aceea că raționalitatea *socială* nu e o continuare a primelor două. În timp ce raționalitatea tehnică și cea economică constau în organizarea de mijloace, adică într-o ordonare a elementelor conformă cu un scop determinat, raționalitatea socială „se referă mai degrabă la asemenea ordonări care protejează de organizări anumite domenii" (p. 17).

Deși se încadrează în obiectivele critice ale „școlii de la Frankfurt", Habermas a privit într-o manieră nouă praxisul și a elaborat o nouă teorie a acțiunii. Trecerea la o teorie a societății empiric întemeiată și delimitarea tipurilor de acțiuni subsumate conceptului de praxis îl ajută să extindă teoria critică la domeniul intersubiectivității. Raționalitatea este căutată acum nu numai în planul „acțiunii instrumentale" ci și în cadrul „acțiunii comunicative", Habermas atașîndu-se prin acest al doilea aspect unei mai largi orientări filosofice contemporane ce consideră că raționalitatea se asigură comunicativ. Din acest punct, analiza structurii comunicării, a discursului argumentativ ocupă un loc aparte în teoria sa despre societate.

Sistematizările operate de Marga în lucrarea recenzată ni-l prezintă pe Habermas construind o „pragmatică universală" (cap. V), care să permită luarea sub control a sensului reproducerii socio-umane în condițiile creșterii complexității sistemelor sociale. Soluția habermasiană este fundamentată pe convingerea că „limba", comunicarea umană verbalizată are rol structural, de transformator în societate, deoarece interacțiunile sociale sînt mijlocite prin limbaj. În acest mediu al „acțiunii comunicative" normele se întemeiază într-o manieră dis-

cursivă şi ele „sînt capabile de adevăr" (p. 222), altfel, deci, decît prin raportarea la valoare, soluţie susţinută în tradiţia iniţiată de Max Weber. Argumentarea are rolul decisiv în realizarea unui consens asupra recomandării de-a accepta o normă dintre multiple alternative propuse ipotetic. Astfel, justificările argumentative au capacitatea de-a generaliza interesele, să exprime prin consens o „voinţă raţională". Prin aceste contribuţii Habermas se apropie elogios de „hermeneutica filosofică" a lui H. G. Gadamer (p. 172; 200), depăşind-o însă prin elaborarea conceptului de „comunicare sistematic distorsionată". Raţionalizarea normelor sociale, a cadrului instituţional se poate face numai printr-o eliberare a comunicării (p. 63), prin asigurarea unei situaţii de vorbire ideală (p. 244).

Această bază analitică a societăţii era necesară, ne spune Andrei Marga, pentru ca Habermas să poată elabora o „teorie a capitalismului tîrziu" (cap. II), pentru a fundamenta „interesele de cunoaştere" (p. 136) în cadrul unei noi „teorii a ştiinţei" (cap. III) în arhitectura căreia să fie recuperată reflecţia critică, pe care pozitivismul o eliminase.

Teoria ştiinţei concepută de Habermas se centrează pe problema sensului cunoaşterii ştiinţifice şi are meritul că încearcă să lege teoria cunoaşterii cu teoria societăţii dintr-o perspectivă critică influenţată de Marx. Dar elaborările habermasiene nu se opresc la interpretarea materialismului istoric ca primă ipostază a „teoriei critice", ci ele propun o „reconstrucţie a materialismului istoric" (p. 256), înţeleasă ca reformulare a unor teze şi concepte de bază în lumina noilor experienţe sociale şi ştiinţifice, pentru ca teoria să-şi atingă mai bine ţelul (p. 257). În noua ipostază, materialismul istoric trebuie să-şi primenească aparatul conceptual pentru cuprinderea tuturor aspectelor relevante implicate în reproducerea socio-umană a vieţii. Este suficient să amintim încorporarea „teoriei acţiunii comunicative" în cadrul materialismului istoric pentru a sublinia inovarea metodologică (cap. IV) propusă pentru cunoaşterea faptelor sociale.

Prin urmărirea filiaţiei unor idei dincolo de analizele habermasiene, Andrei Marga ne poartă pe tărîmul unora dintre cele mai fecunde idei filosofice din ultimele două secole. Intrăm în contact cu idei şi întrebări ce se corelează în mod firesc cu logica naturală a lui Petre Botezatu, dar şi cu teoria şi logica acţiunii şi, îndeaproape, cu problemele puse în circulaţie de neoretorică.

Al. Leordean

Ion Toboşaru, *Consemnări. Arta teatrului contemporan*, vol. II, apărut sub egida Asociaţiei oamenilor de artă din instituţiile teatrale şi muzicale din R. S. România, Bucureşti, 1985, 155 p.

Arta dramatică interesează mereu atît marele public cît şi teoreticianul, chiar dacă motivaţia nu e întru totul coincidentă. În fapt, se pune şi în acest caz problema raportului dialectic dintre *atitudinea estetică* şi *atitudinea esteticianului*, prima avîndu-şi cîmpul vast de manifestare în creaţie şi receptare nemijlocită, cea de-a doua fiind teritoriul abstracţiei, care se apleacă întru explicarea chiar a actului receptării, a misterului veşnic de dezlegat al artei. Firește că există şi punţi de legătură între cele două tipuri de atitudini. O convingătoare dovadă în acest sens ne oferă de două decenii şi mai bine esteticianul şi teatrologul Ion Toboşaru, care a înţeles că teatrul, arta dramatică în genere, are multe straturi, şi că, toate acestea se cuvin a fi nu numai depistate, analizate, ci şi valorizate adecvat şi nuanţat. O asemenea premisă nu s-a tradus în cazul menţionat doar la palierul evaluării critice, sau doar la cel al analizei particulare a faptului dramatic. Ion Toboşaru n-a părăsit niciodată cîmpul generalizărilor ample, al viziunii filosofice asupra artei, drept care a năzuit mereu să ne dea o *estetică* în strînsă conexiune cu o *teorie dramatică* şi cu o *critică teatrală*. A debutat, în fapt, cu o *Estetică* (1968) pentru ca peste un deceniu să tipărească un substanţial tratat de autor intitulat *Principii generale de estetică* (1978), care nu ocoleşte însă, din contră, se opreşte cu precădere la nivelul aplicărilor şi exemplificărilor asupra artei dramatice. Dubla deschidere a autorului (şi profesorului totodată) este vizibilă în cele două mari secţiuni, prima fiind centrată pe principii general teoretice, iar cea de-a doua pe principii particular specifice. După ce cadrul general a fost desemnat, Ion Toboşaru s-a preocupat explicit şi asiduu de decuparea unor teoreme specifice actului şi faptului dramatic. Întreprindere deloc facilă, deloc lipsită de dificultăţi mai mult sau mai puţin asumate de teoretician. Dacă în *Introducere în estetica teatrului contemporan* (1981) accentul cade asupra surprinderii problematicii fierbinţi a dramaturgiei actuale în strînsă şi indisolubilă legătură cu noile contexte culturale şi civilizatorice, în *Contururi teatrologice* (1983) se schiţează atît prolegomenele unei estetici teatrale — care-şi integrează „arta actorului", dar şi esteticitatea internă a textului dramatic — cît şi conexiunile teatrului cu cinematografia, literatura, critica, publicul şi, nu în ultimul rînd, cu

educația estetică. „Conspectele spectacologice" din partea finală a amintitei încercări de teatrologie sînt temeiul și a două noi volume numite modest *Consemnări* și purtînd subtitlul: *Arta teatrului contemporan*, primul dintre acestea fiind apărut anterior (1982) iar secundul în anul trecut.

Consemnări II se compune din trei secțiuni: „Atitudini", „Solilocvii" și „Extemporal post-spectacol". Întîia parte reprezintă un grupaj relativ omogen de atitudini semnificative față de fenomenul teatral și în cuprinsul acestuia. Autorul urmărește elementele de continuitate ideatică și de atitudine din teatrul românesc de la Alecsandri și Hașdeu pînă în strictă contemporaneitate. „Ideea de unitate națională în teatru" este analizată ca o dimensiune adîncă ce-a preocupat dramaturgia noastră ca răspuns la nevoia de autodefinire și de acces la destin a poporului român. „Tăietura" tematică se adîncește și mai pregnant atunci cînd Ion Toboșaru pune în discuție statutul a ceea ce el numește „teatrul politic de artă". Se poate afirma că, într-un fel sau altul, analiza substanței politice și morale a unei părți însemnate din dramaturgia actuală constituie o „obsesie" teoretică a autorului. Poate că, n-ar fi fost deloc lipsită de interes analiza aceleiași problematici și în cuprinsul romanului românesc al ultimelor trei decenii. Analiza comparativă vrem să spunem, care să evidențieze eventualele virtuți estetice sau educaționale distincte ale celor două moduri de-a vizualiza politicul în arta românească contemporană.

Ion Toboșaru pleacă în acest volum mereu de la un caz concret (un spectacol, o carte despre teatru, un dramaturg, un actor etc.) dar depășește de fiecare dată cadrul empiric prin generalizări, reflexii, comentarii estetico-critice. Poate că modelul ascuns îl constituie Camil Petrescu care a și filosofat asupra teatrului, fără să-i repudieze consemnarea spectacolului propriu-zis. Lui Camil Petrescu i se și acordă două spații de analiză, unul în partea întîi („Elogiu lui Camil Petrescu", p. 18—21) și altul în cea mediană („Camil Petrescu — teoretician al teatrului", p. 72—75). La el revenindu-se mereu și-n alte comentarii. Ultima parte este dedicată consemnării succinte, lapidare, voit sub forma cronicii a spectacolelor ultimilor ani. Prilej, pe de o parte, de-a purcede la depistarea nucleului estetic al operelor consemnate, iar pe de altă parte, ocazie pentru reflexii de ordin moral și politic cu privire la realitatea contemporană.

Ion Toboșaru demonstrează și prin această carte că la estetică se poate ajunge pe multe căi, iar odată ajuns, faptul concret de artă nu va putea fi eludat. În ceea ce-l privește, se vede ușor că propria-i cale pune în relație de înfrățire gîndul „înalt" și faptul empiric de artă, în speță, cel dramatic. Drumul ales s-a obiectivat în cărți, care, în unitatea lor constituie o teatrologie demnă de apreciere și consemnare.

Vasile Morar

Ștefan I. Nenițescu, *Istoria artei ca filosofie a artei. I — Teoria criticii.* Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Dumitru Matei. București, Edit. științifică și enciclopedică, 1985, 513 p. (Biblioteca de filosofie. Seria FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ)

Pentru generațiile mai noi, Ștefan I. Nenițescu a rămas aproape necunoscut ca estetician și teoretician al artei. Multe sînt cauzele acestei necunoașteri, oricum păgubitoare pentru evoluția gîndirii estetice din țara noastră. La prima ei apariție, lucrarea sa de bază în acest domeniu putea să pară „obscură" unor esteticieni, cînd de fapt ea nu era decît surprinzător de nouă. Claritatea ei cerea alte concepte estetice. Putem spune că astăzi avem aceste concepte care ne permit să vedem cu claritate articulațiile sistemului lui Nenițescu.

Reeditînd *Istoria artei ca filosofie a istoriei*, Dumitru Matei și-a asumat o sarcină de mare răspundere. În nota asupra ediției el ne previne că volumul reprezintă reeditarea lucrării lui Ștefan I. Nenițescu, intitulată *Istoria artei ca filosofie a istoriei*, apărută în 1925 într-un tiraj restrîns, alcătuită din trei volume: *Teoria criticii* I cuprindea *Introducerea* („Prolegomena speculativă la un sistem de estetică real-experimentală") și Cartea I („Atitudine și faptă"). *Teoria criticii I, II* (partea a doua a primului volum dar apărută distinct) care cuprindea Cartea a II-a („Antinomiile criticii") și *Teoria criticii II* (al treilea volum) intitulat „Analiza stilurilor". Introducerea, Cartea I și Cartea a II-a formează prima parte (I) a volumului actual, iar Teoria criticii II, a doua parte (II). Un amplu și pertinent studiu introductiv (LXXXII pagini), precum și notele aferente la text ne dezvăluie, pe de o parte, originalitatea gîndirii estetice a lui Ștefan I. Nenițescu, pe de altă parte modernitatea ei. Cîteva date biografice nu vor fi, aici, de prisos. Născut în București la 8 octombrie 1887, și-a făcut studiile universitare la Sapienza, Roma, apoi la București, la Facultatea de Litere și Filosofie. După ce a funcționat în calitate de conferențiar de estetică la Universitatea din București, a trecut în diplomație. S-a stins din viață la

București, în 1979. O antologie din opera sa poetică (Editura Minerva, 1973, sub îngrijirea lui Dinu Pilat, cu un cuvînt înainte de Alexandru Philipide) ne-a dezvăluit cealaltă dimensiune complementară, a personalității lui Nenițescu, aceea de creator în domeniul poetic.

Care este locul acestui gînditor în istoria esteticii românești? Ca un cercetător avizat, Dumitru Matei precizează: „În constelația sistemelor românești de estetică (Mihail Dragomirescu, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Liviu Rusu, Dimitrie Cuclin și Alexandru Bogza), Ștefan Nenițescu elaborează o construcție sistematică în centrul căreia se situează problemele teoretice specifice istoriei artei, anume cu intenția, limpede mărturisită, de a o așeza pe noi baze metodologice și de a-i reînnoi, astfel, instrumentele de evaluare"(p.V). Determinînd specificul construcției lui Nenițescu, D. Matei arată că ea are forța unui program de cercetare de istoria artei: „El pune cu dezinvoltură întrebări marilor idoli ai istoriei artei, de la Vasari și Winckelmann la Riegl, Wöfflin și Worringer, dar și marilor filosofi europeni, de la Vico la Kant și de la Hegel la Croce. Dar de la filosofie, de la o filosofie de esență raționalist-umanistă, va porni Nenițescu în reflecțiile sale critice asupra problemelor istoriei artei, asupra situației ei în epocă". Concluzia pe care o desprinde D. Matei este perfect justificată: „actualitatea punctelor sale de vedere nu s-a consumat în spațiul spiritual interbelic (...) Nenițescu ne-a lăsat un text surprinzător prin actualitatea lui, un text care nu și-a împuținat substanța odată cu trecerea vremii" *(ibidem)*. În studiul său introductiv, D. Matei își asumă sarcina de a identifica fundamentele filosofice și estetice ale sistemului, de a prezenta și analiza momentele lui constitutive. Lectura studiului ca și a sistemului estetic al lui Nenițescu ne-au întărit în convingerea că D. Matei s-a achitat în mod onorabil de sarcina asumată. Ne convingem fără greutăți că ne aflăm în fața unei gîndiri în care dialectica este permanentă ca demers în articularea gîndului, în demonstrarea conexiunilor de tip dialectic între laturile și momentele obiectului cercetat: arta și istoria ei ca realități spirituale și valorice ce se înscriu între poli conceptuali de evidentă structură antitetică. „Paradoxul identității reciproce între absolut și relativ în artă —afirmă Nenițescu— este numai un alt fel, mai ascuțit, de exprimare și o nouă explicație a definiției valorii frumosului ca desăvîrșită în mărginire. Prin aceasta, în artă, *existența și valoarea coincid și sînt identice în realitatea artistică*" (p. 127, subl. ns., *I.S.*). În privința raportului, aparent antinomic, dintre individual-general, *autonom-heteronom* în artă, în cartea lui Nenițescu putem citi cu surprindere pasaje de o incontestabilă relevanță teoretică și metodologică: „dacă se poate spune, cu dreptate, că arta nu devine cu totul concretă decît intervenind condițiile sociale, totuși nu se poate spune că acele « condiții curat individuale ale artei rămîn abstracte și oarecum indiferente ». Ca să fie reali, acești doi termeni se presupun unul pe altul, un proces dialectic în felul dialecticii hegeliene : un termen nu devine concret decît prin celălalt, nu îl exclude, ci mai degrabă îl cere, și realitatea lor stă în îngemănarea lor, aproape identitate. De aceea, în lucrarea prezentă, individualul nu va dispărea, precum nu va dispărea nici socialul. Istoria va lămuri estetica, și estetica, la rîndul ei și concomitent, istoria: individualul ne va da cheia socialului artistic, iar socialul aceasta ne va lămuri conformația și fazele individului artist, prin care iarăși vom fi puși în starea să înțelegem evoluția socialului artistic, al tradiției artistice. Între amîndoi termenii va sta poporul" (p. 38).

Formulînd antinomia absolut-istorie, Nenițescu argumentează: „Arta ca artă nu are istorie, între opere de artă nu există legătură, ele se pot grupa, căci nu se pot adăuga una alteia, arta este una, întreagă în fiecare. Totuși ele sînt multe și nu se aseamănă; și în ele fiind personalitatea, nu se poate reduce istoria lor la o istorie a vizualității fără nume de artiști, cum ar dori Wölfflin; iar personalitățile neputînd fi în afară de istorie, istorie trebuie să aibă și arta. Aceasta este antinomia criticii, și atît timp cît nu se recunoaște antinomia se face o estetică fără viață, ca a lui Croce, sau fără artă, ca a lui Dilthey" (p. 139). Nenițescu admite că raportul individului față de lume s-a schimbat și se schimbă în multiplicitatea lumii ca un tot, „nu însă atitudinea față de viață ca un întreg" *(ibidem)*. Consecvent cu postulatul artei ca absolut, Nenițescu scrie: „arta populară poate fi zisă, într-adevăr, construire disociatorie, ceea ce ar putea fi explicate la faptul că într-unele este și creație și copiere, alături și împreună, repetire și noutate, originalitate și clișeu, calapod și invenție, care trăiesc dîndu-și viață reciproc, anonimat și personalitate schematică, părelnică fixitate în evoluție, șablon și diversitate infinită. Și pe drept, și din orice punct de vedere ar fi considerată, ea intră în istoria artei, cum intră, dar cu un rost oarecum altul, și arta aplicată..." (p. 448). Gîndul dialecticianului continuă fără să lase posibilitatea falselor dihotomii: „Prin insistență, am putea împăca personalitatea stingheră și arta populară, arătîndu-se că un contact puternic cu dînsa este sau poate fi un simptom al închegării și al stăpînirii de sine, și că așa este și considerat, ca un simptom al adevăratei autoconștiințe artistice, de vreme ce prin apropiere de dînsa, într-un înțeles, artistul se echivalează cu naționalul, și deci și cu omenescul veșnic și universal. Încît, din acest fenomen iarăși se constată că în atitudine însul este echivalentul omenirii, și că arta este valoare desăvîrșită în mărginire, este reciprocă afirmare, de unde în chiar echivalarea prin cea populară el oarecum se desparte de ea sau poate să se despartă, ceea ce întărește cele spuse despre naționalitate, cum că un artist în virtutea omenescului este și național" (p. 448—449).

Dar el merge şi mai în adîncime cu analiza: ,,Adevărul este raportul între lucruri, pe t[e] împreună poate fi căutat, pe nici una deosebit, ci pe toate împreună, precum o piran[da] să aibă suprafeţele sale ca să fie ceea ce este. Din transferul potecilor aromeşte ad[e]mănunchiul celor care fiecare în parte este rătăcire, dacă sînt bătute fiecare în parte. [...] populară ajută numai la priceperea cît mai intimă a evoluţiei stilurilor, datorită şi datorite artiştilor de seamă, iar istoria artei este şi democratică şi aristocratică, este gradaţie, este ierarhie; şi precum nu este acoperiş fără fundament, nu este geniu fără de artă populară" (p. 450). Iar din încheierea lucrării lui Neniţescu, vom reţine acest gînd original: ,,istoria artei ... este şi o filosofie a afirmaţiei şi a muncii, a acelei etern generatoare de sine şi etern răsplătitoare de sine, prin chiar propria sa existenţă, margine şi lege sieşi, graniţă şi trăinicie, de fiecare dată unică şi întreagă şi mereu generaţie de sine, la nesfîrşit. Căci fără moarte, biografia artei pînă la ultima sa filă, biografia sa nu numai întreagă, ci totodată închisă, nu este de scris decît atunci cînd nu ar mai fi nici un biograf să o scrie" (p. 488).

Avem speranţa că odată cu reeditarea lucrării pe care o semnalăm cititorilor, gîndirea estetică a lui Ştefan I. Neniţescu va contribui la împrospătarea reflexiei noastre critice şi estetice, că ignorarea punctului său de vedere aparţine unei epoci trecute şi că ideile sale originale asupra artei vor constitui de acum înainte un reper bibliografic firesc. Dacă lucrurile vor merge în această direcţie, editura şi îngrijitorul ediţiei merită deplină recunoştinţă şi laudă din partea noastră.

Ion Stroie

* * * *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană.* Prezentare, antologare şi îngrijire de Solomon Marcus, Edit. politică, 1985, 323 p.

Apărută sub noul generic ,,Filosofie şi ştiinţă" al prestigioasei serii ,,Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne", culegerea de faţă prilejuieşte cititorului nostru întîlnirea cu o mare experienţă a gîndirii şi cercetării: *semiotica*. În forma unor texte de referinţă semnate de Greimas, R. Posner, C. Serge, G. Deledalle, V. V. Ivanov ş. a., prefaţate de studiul avizat (şi deosebit de dens al prof. S. Marcus şi în traduceri excelente realizate de Daniela Roventa-Frumuşani, T. Duţescu Coliban, Nicolae Roşianu), volumul oferă o substanţială introducere în cunoaşterea unor teme de bază ale semioticii (semn; definiţia şi ,,transparenţa" semnului; sistem de semne; iconicitate; semioză), a unor modele ,,clasice" (Peirce, Saussure, Ch. W. Morris) ale semioticii, precum şi a unor chestiuni de semiotică aplicată (cultura ca sistem de semne; semioza socială; semiotica discursului publicitar, semiologia glumei, ,,le trompe-l'oeil").

Aşa cum se precizează în prefaţă, antologia constituie o selecţie de contribuţii aparţinînd unor autori foarte diferiţi ca proveniență geografică şi ca şcoală de gîndire, reflectînd atît semiotica europeană cît şi pe cea americană, atît aspectele teoretice cît şi cele aplicative (p. 16). S-a urmărit totodată un echilibru între studiile tehnice şi cele estetice, între cele de orientare preponderent filosofică şi cele cu caracter mai tehnic, între semiotica ştiinţelor şi cea a literaturii şi artelor, a vieţii practice. Căci ,,activitatea din ultimul veac în domeniul semioticii a favorizat o orientare umanistă, probabil datorită rolului preponderent pe care l-au avut lingviştii şi conexiunilor tradiţionale dintre lingvistică şi disciplinele literare şi artistice" (p. 14). De fapt, continuă S. Marcus în prefaţă sub genericul ,,Semiotica azi", atît publicaţiile cît şi manifestările ştiinţifice cu tematică semiotică ,,arată existenţa unui dezechilibru între preocupările intense de semiotică social-umanistă şi cele mai reduse de semiotică a ştiinţei şi a tehnologiei", dezechilibrul reflectîndu-se şi în volumul de faţă (p. 15).

O pondere deosebită o au studiile consacrate lui Peirce şi Saussure, iniţiatorii a două direcţii în elaborarea sistematică a semioticii: cea legată de lingvistica structurală şi cea orientată de matematică şi logică. În acest sens şi concentrarea studiilor din partea I (F u n d a m e n t e l e s e m i o t i c i i): G. Deledalle, *Teoria şi practica semnului* (un studiu al ,,modelului semiotic" al lui Peirce); K. Ochler, *Compendiu al semioticii lui Peirce;* M. Krampen, *Saussure şi dezvoltarea semiologiei;* R. Posner, *Ch. Morris şi fundamentarea comportamental-teoretică a semioticii;* Th. A. Sebeok, *Iconicitate*. Ch. S. Peirce revine însă şi în partea a II-a (S e m i o t i c a a p l i c a t ă) în studiul ,,semiozei sociale" (E. Veron). Unul dintre autori (K. Ochler) vorbeşte chiar de ,,universalitatea semioticii peirceene", în sensul că într-o viitoare ,,istorie a semioticii", va trebui să se distingă o ,,perioadă prepeirceană şi o alta postpeirceană" Peirce marcînd ,,principala cezură" în istoria semioticii (p. 64) iar motivaţia acestei importanţe fiind legată de teza că nu există obiecte lipsite de semnificaţie (p. 65). Mai mult decît atît, motivaţia pare a fi, după Deledalle, caracterul triadic al sistemului peircean (p. 38).

Fără a încerca să fie completă în raport cu marile nume (lipsesc: R. Jacobson şi U. Eco, traduşi anterior), antologia de faţă rămîne un model de valorificare şi o sinteză cu perspectivă

teoretică a cercetărilor în cîmpul semioticii. În deplin acord cu marcarea unor nume din „semiotica românească" (p. 15), sperăm și într-o viitoare antologare a ei și, poate, o apreciere din unghiul de vedere al progresului valoric al domeniului.

Alexandru Boboc

* * * *Kortársak Lukács Györgyről* (Lukács György văzut de contemporani), Műhely, [G ör], 1985, 69 p.

Sărbătorirea în 1985 a c sută de ani de la nașterea lui Lukács György a oferit un bun prilej pentru o cunoaștere mai t meinică a operei eminentului gînditor marxist, precum și pentru a urmări influența pe care ace stă operă a exercitat-o asupra unor domenii diverse ale vieții culturale ungare. Cu acest sco revista literară și social-culturală „Műhely" („Atelier") din orașul Györ din R. P. Ungară a inițiat o anchetă, adresînd unor personalități marcante ale vieții culturale ungare întrebarea: *ce nfluență a avut opera lui Lukács asupra evoluției lor spirituale?* Răspunsurile, publicate în prim le trei numere ale revistei pe anul 1985, au fost reunite ulterior în volumul de față.

Cercetătoarea și profeso ra de filosofie Ancsel Eva arată că în opera lui Lukács se poate „căiători", descoperi d mereu peisaje spirituale noi, că întrucît, ca orice gînditor autentic, Lukács ar fi avut fără îndoială oroare ca gîndirea lui să fie canonizată și ar fi considerat desigur firesc ca cineva s declare fie și cu un prilej festiv, ca acela al centenarului, că relația sa cu opera gînditorului s-a schimbat de-a lungul vieții. „Lukács a știut să fie bătrîn, scrie mai departe Ancsel, într-u mod cu totul aparte și demn de respect", păstrînd aptitudinea de a aborda problemele din me eu noi puncte de vedere (p. 8). Deși gînditorul definea omul o „ființă care răspunde", el însuși a fost mai ales o ființă care știa să pună întrebări, o ființă interogatoare.

Un element comun în m ii multe răspunsuri la ancheta revistei „Műhely" îl constituie sublinierea miezului *etic* al filoso iei lui Lukács și al efectului exercitat de aceasta. Astfel, Bizám Lenke, care a predat un curs special postuniversitar consacrat esteticii lui Lukács unor intelectuali din diverse domenii (cir easti, arhitecți, ingineri) citează ideea gînditorului după care, în timp ce admirația pentru min nile tehnicii este posibilă și în capitalism, numai socialismului îi este proprie, potențial, „sedu ția exercitată de posibilitatea de a deveni om" (p. 9).

Istoricul literar Király István accentuează efectul pe care l-a exercitat omul Lukács, personalitatea lui moral , și examinează evoluția eticii sale de la radicalitatea negativă a scrierilor de tinerețe la etica so ială, la recunoașterea imposibilității refugierii în interioritate. „Într-o lume absurdă, scrie Kir ly, reproducînd concluziile la care a ajuns citindu-l și cunoscîndu-l personal pe Lukács — nu s poate cuceri o viață cu sens, ca soluție pur individuală" (p. 28). Revoluția sufletească, morală, r alizarea de sine a personlității nu este posibilă decît prin transformarea lumii înconjurătoare. a Lukács există și o *etică a gîndirii*, al cărei postulat este consecvența, intransigența, gîndire pînă la capăt. În concepția lui, tocmai ocolirea problemelor esențiale, tendința spre compro isuri au caracterizat provincialismul și au determinat înapoierea culturii filosofice din Ungaria b rgheză și mic-nobiliară (gentry).

„Unitatea dintre atitudi ea morală personală și operă sau, mai bine zis, fazele prin care a trecut G. Lukács în căutare acestei unități m-au impresionat cel mai mult", ne spune Kenyeres Zoltán. La sf rșitul vieții, în perioada *Esteticii* și a *Ontologiei* „a găsit Lukács acea relație armonioasă dintre autonomia savantului » și cufundarea în societate care a putut servi ca pildă morală unui tî ăr cum eram eu. Izolarea completă de viață și dizolvarea totală în activitatea curentă d c deopotrivă la pierderea perspectivei și au un efect moral distructiv asupra savantului" (p. 42).

Prețuind moștenirea spir tuală a lui Lukács, autorii care au răspuns la anchetă, nu evită nici divergențele lor cu gîndit rul. Astfel, Köpeczi Béla, referindu-se la teza despre „triumful realismului" (o cunos ută apreciere a lui Engels referitoare la Balzac, anume la divergența dintre concepțiile persona e pro-aristocratice ale scriitorului și imaginea realistă a societății franceze din sec. XIX înfățișat de el, care dezvăluie triumful inevitabil al burgheziei — aprociere pe care Lukács a transfor nat-o într-o categorie centrală și generală a teoriei sale a literaturii), consideră că nu se pot contrapune în general conștiința scriitorului și opera sa. Ca și alți exegeți ai lui Lukács, Köpe zi crede că problematica avangărzii și a „decadenței" este mult mai complexă decît apare la Lu kács, preferința necondiționată pentru realismul tradițional față de avangardă, care a avut și o ripă revoluționară (Brecht, Aragon, Éluard) fiind, după părerea lui, inacceptabilă. Tot astfel a titudinea luată de Lukács față de existențialism în 1948, chiar dacă justă în esență, i se pare nilaterală, întrucît problematica omului ca individualitate, pusă de exemplu de un Sartre, nu po ate fi nici ignorată, nici redusă exclusiv la relația dintre individ și societate. În *Ontologie* Lukács a încercat să depășească aceste limite. „Nu putem decît să regretăm

că importanța moștenirii lui Lukács pare să pălească în ochii tinerei generații, ca și cum preopinenții săi ar fi avut totdeauna dreptate, iar el niciodată" (p. 47). Scriitorul și istoricul literar Sőtér István relevă și el unele intoleranțe dogmatice ale lui Lukács (față de Proust, Kafka, unele valori clasice ale literaturii ungare), dar arată cum adeseori chiar divergențele, discuțiile personale în contradictoriu cu autorul *Esteticii* au avut asupra lui un rol fecund.

Sziklai László reamintește împrejurările în care a apărut *Estetica* lui Lukács: disputele acerbe din timpul „dezghețului" în jurul categoriilor estetice duceau la alcătuirea de manuale, adesea scolastice, la „goale construcții de categorii". *Die Eigenart des Ästhetischen* m-a convins, scrie Sziklai, că „a sosit momentul reînceperii, a elaborării teoriei filosofice a esteticii, căci marxismul nu este o materie didactică gata elaborată, un manual de scos de pe un raft. Nu cutare teză concretă a lui Lukács contează, ci gestul de înnoire a teoriei . . . proiectul curajos" (p. 58).

Filologul orientalist Tőkei Ferenc, cunoscut și la noi pentru contribuția lui la discuțiile în jurul modului de producție „asiatic" (menționată și de Lukács în *Ontologia existenței sociale)* consideră „performanța estetică cea mai genială" a lui Lukács studiile consacrate genurilor literare, care au influențat și propriul său eseu despre *Nașterea elegiei chineze.* Criticul și istoricul literar Ungvári Tamás (autor al cărții *Avangardă sau realism?* — Despre disputa dintre Brecht și Lukács, 1979) descoperă un element de continuitate care străbate opera lui Lukács începînd încă de la *Teoria romanului* și pînă la *Ontologie:* „Lukács vede în cultura burgheză o decadență, un declin începînd de la mijlocul secolului al XIX-lea. Ca și Adorno sau Horkheimer, Lukács a fost și moștenitorul spiritual al acelei critici culturale, care, în urma decepției de la cumpăna dintre cele două veacuri, s-a întors împotriva culturii burgheze" (p. 68). Această cotitură s-a dovedit deosebit de fecundă la mulți gînditori, de la Freud la Wittgenstein, de la Walter Benjamin la Panofsky. În această concepție, culturii burgheze îi era opusă ca epocă a armoniei, a identității, antichitatea greacă. Ideea lui Ungvári, care situează gîndirea lui Lukács într-un context larg și neașteptat ni se pare una din cele mai originale din întregul volum.

Cred că nu putem încheia această scurtă dare de seamă mai potrivit decît cu aprecierea lui Köpeczi Béla: „Opera lui Lukács, cu toate contradicțiile, unilateralitățile sau erorile sale este unul dintre monumentele gîndirii secolului XX — și așa este ea considerată și de adversarii, ba chiar și de dușmanii săi" (p. 47).

Petru Vaida

IRAȚIONALISMUL ÎN DEZBATERE CRITICĂ

În ziua de miercuri 29 ianuarie 1986 a avut loc la Academia R. S. România ședința Secției de științe filosofice, psihologice și juridice. În cadrul ședinței, prof. dr. Gheorghe Al. Cazan de la Universitatea București a prezentat comunicarea: *Critica iraționalismului în filosofia românească interbelică*. Din dezvoltările de bază ale comunicării au reținut atenția: abordarea istorică-tipologică a „formelor iraționalismului" (de la Kierkegaard la „Noua Dreaptă"); critica (desfășurată istoric) nemarxistă și marxistă a „iraționalismului românesc", a „trăirismului" în speță; evidențierea legăturii dintre activitatea din perioada interbelică a unor reprezentanți ai iraționalismului și dezvoltările teoretico-ideologice ale acestora după 1944; comparația cu „figurile clasice" ale iraționalismului și, implicit, sublinierea caracterului epigonic, de filosofie de criză al „trăirismului".

La discuții, apreciind calitățile comunicării, aducînd completări sau dezvoltări proprii, au participat: acad. C. I. Gulian; prof. M. Maliță; prof. Al. Boboc; dr. R. Pantazi; dr. S. Ghiță. Problemele centrale în discuții au fost: „definiția iraționalismului"; caracter epigonic și lipsă de originalitate; fondul politic reacționar al „trăirismului" și critica lui în epocă. S-a conturat ideea că, dincolo de contestarea cunoașterii prin „ratio" și de supralicitarea factorilor nerațional, iraționalismul se definește prin refuzul valorilor, al instituirilor valorice pozitive în perspectiva progresului social și uman. În acest context s-a pus în evidență (Al. Boboc, Gh. Al. Cazan) legătura dintre refuzul filosofiei (la E. M. Cioran) și refuzul valorilor teoretice, dintre iraționalism și sublinierea „alexandrinismului" în planul teoretico-filosofic astăzi.

Al. B.

O DEZBATERE ȘTIINȚIFICĂ INTERDISCIPLINARĂ

Categoriile și adevărurile științei moderne aduc în orizontul conștiinței teoretice *dialectica* determinațiilor obiectului și subiectului printr-o cercetare pluridisciplinară și interdisciplinară. Epistemologia este chemată să joace rolul de a unifica această cercetare. Dar nu din afara ei, adică nu cu paradigme elaborate absolut autonom. Mai mult: epistemologia este nu numai cale a cercetării, ci și moment al rezultatelor ei, adică are și atributul adevărului, al adecvării dialectice la obiect. Călăuziți de ideile epistemologice constructiviste, dialectice, cercetători aparținînd diferitelor domenii de cercetare (domenii cu granițe atît de prinse în fluxul cunoașterii) regîndesc adevărurile categoriilor și legilor acestora în acord cu actuala etapă a cunoașterii științifice, pentru a face loc noului în universul teoriilor generale. În ziua de 20 februarie 1986, *Cercul teoretic* interdisciplinar al Institutului de filosofie a inaugurat seria dezbaterilor științifice cu dezbaterea pe marginea categoriei de materie din perspectiva gîndirii epistemologice moderne. Referatul: *Conceptul de realitate fizică din perspectiva epistemologiei dialectice moderne* (prof. univ. dr. Ion Dima de la Facultatea de fizică a Universității București și cercetător științific dr. Ion Stroie de la Institutul de filosofie) — a constituit punctul de plecare al acestei dezbateri, deosebit de importantă prin direcțiile pe care le-a evidențiat în cercetarea interdisciplinară. Mai mult: a pus în evidență o modalitate productivă de colaborare între fizică și filosofie ca discipline angajate în cercetarea realității naturale, a realității obiective.

Nu vom încerca să rezumăm nici conținutul referatului și nici pe acela al participanților la discuții, ci vom spune doar că o idee esențială a referatului a fost aceea că fizica modernă și filosofia materialist dialectică nu se opun, ci se presupun dialectic în cercetarea legilor realității; că conceptul de *realitate fizică* al fizicii moderne (distinct prin metodologia sa nouă de conceptul de „realitate fizică" al fizicii clasice) ne deschide spre realitatea dialectică a universului sau spre dialectica realității, spre elaborarea conceptului mai general de existență; că *prioritatea realității fizice moderne* nu mai presupune *reducția* varietății și multiplicității realității, a existenței, a naturii, ci integrarea ei într-un concept mai general, deschis înnoirilor din direcția cercetărilor. În plus: s-a subliniat rolul deosebit pe care-l are conceptul de realitate fizică nou (= al fizicii noi) în regîndirea conceptului de natură. Se deschide astfel calea spre un concept mai adecvat al dialecticii naturii, al dialecticii materiei, al realității obiective, al existenței. Dar nu numai atît: se ajunge la o înțelegere mai adecvată a dialecticii prin propriile sale niveluri specifice, ire-

ductibile. Cu conceptul de realitate fizică al fizicii moderne şi al filosofiei nu mai procedăm reducţionist, ci integraţionist-dialectic: nu mai căutăm existenţe prime în mod absolut, ci relaţii între entităţi în constituire şi ale entităţilor. Conceptul de realitate fizică al noii fizici desemnează dialectica existenţei obiective, dar nu se opune dialecticii existenţei vieţii, dialecticii existenţei sociale, dialecticii valorilor umane, libertăţii. Din sinteza concretă a acestor dialectici se constituie dialectica existenţei generale a universului. Sinteză realizată de raţiunea de tip dialectic.

Au luat parte la discuţii: fizicieni, filosofi, biofizicieni, logicieni, antropologi, cosmologi, istorici ai filosofiei: Andrei Belea, V. Eşanu, Ion Tudosescu, Stelian Popescu, Cornel Damian, Emanoil Ancuţa, Simion Ghiţă, I. Blumenfeld, Crizantema Joja, Ilie Pârvu, Gh. Epure, Victor Săhleanu, Irina Predescu ş. a.

S. I.

SCURTE NOTE ŞI INFORMĂRI

Publicaţia americană *Questioning Exchange* (editor: J. T. DILLON, School of Education, University of California), „revistă multidisciplinară" interesată, la nivel internaţional, de toate aspectele interogaţiei, respectiv ale *întrebării* ca formă şi moment al cogniţiei, include în sumarul numărului 6/1985, printre alte cîteva sintetice prezentări privind tematica interogaţiei în Spania, Japonia şi Scandinavia, şi un material românesc: *Questioning in Romania* (p. 10—13), semnat de Constantin Grecu, autor cunoscut prin preocupările sale speciale în acest domeniu. Sînt menţionate şi caracterizate succint în prima parte „studiile timpurii" asupra tematicii interogaţiei (Eugeniu Sperantia, Lucian Blaga), apoi „lucrările recente" după domeniile de preocupare: în filosofie (Constantin Noica, St. Georgescu şi Vasile Tonoiu, Costin Bratu); în logică (Petre Botezatu, Gheorghe Enescu, Constantin Grecu); în ştiinţă (Ştefan Lanţoş, Teodor Dima, V. Tonoiu, Constantin Grecu). La sfîrşitul prezentării se dă o listă de 18 lucrări de referinţă.

★

La Dietz Verlag Berlin, 1985, a apărut volumul: *Sozialismus und Frieden. Humanismus in den Kämpfen unserer Zeit:* VI. Philosophiekongress der DDR vom 17. bis 19. Oktober 1984 in Berlin — „Actele" celui de-al VI-lea Congres de filosofie din R.D.G.

★

VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, anunţă: *Philosophie und Naturwissenschaften* (Autorenkollektiv, 1985); D. Hörz/K.-F. Wessel (hrsg.), *Struktur — Bewegung — Entwicklung* (1985); H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 5/1.

★

Noi apariţii în ed. D. Reidel, 1985; R. Tuomela, *Science. Action and Reality;* J. C. Pitt (ed.), *Change and Progress in Modern Science;* J. Agassi, *Technology. Philosophical and Social Aspects;* P. Kroes, *Time: Its Structure and Rolle in Physical Theories;* C. Mitcham/A. Huning (eds.), *Philosophy and Technology, II:* A. Teresa Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XIX: Poetics of the Elements in the Human Condition.*

★

În primăvara 1986 o nouă revistă: „*Biology & Philosophy*" (Editor Michael Ruse, la D. Reidel Publishing Company), consacrată problematicii filosofiei biologiei şi implicaţiilor ei, cu o apariţie trimestrială. Din tematica anunţată pînă acum: relevanţa studiului naturii fosilelor pentru studiile asupra evoluţionismului; sociobiologia umană; epistemologia evoluţionistă şi etica; implicaţiile morale ale biotehnologiei; filosofia aristotelică a biologiei; schimbare în biologie; teleologia; reducţionismul în genetică.

★

În redactarea lui Rudolf Malter, revista „Kant-Studien" publică în vol. 76, nr. 4(1985), p. 480—514: *Kant-Bibliographie 1981*, cuprinzînd apariţiile editoriale ale anului aniversării celebrei *Critici a raţiunii pure* (1781). Cele 676 de titluri cuprind: ediţii ale operelor lui Kant şi traduceri apărute în 1981, titluri de lucrări, studii şi articole privind viaţa şi opera lui Kant. Din contribuţia românească sînt menţionate 23 de titluri de articole apărute în 1981 în reviste de specialitate („Revista de filosofie"; „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série Philosophie et Logique". „Noesis"; „Forum"; „Analele Universităţii din Iaşi", „Analele Universităţii din Cluj"; „Analele Universităţii din Timişoara") şi reviste de cultură („Con-

temporanul", „Tribuna", „Cronica", „Steaua"). Nume de autori (în ordinea poziției în Bibliografie): Al. Boboc; P. Botezatu; V. Colțescu; P. Dumitrescu; M. Florita; I. Grigoraș; P. Ioan; A. Marga; V. Muscă; I. Pârvu; T. Raveica; Gh. Toma; V. Tonoiu. La traduceri este menționată și una românească: *Critica facultății de judecare*. Studiu introductiv: Mircea Florita (de fapt, Florian). Studiu: Joachim Kopper. Traducere: Vasile Dem. Zamfirescu — Alexandru Surdu. Trad. primei Introduceri: Constantin Noica. Note și comentarii, bibliografie selectivă: Rodica Croitoru.

★

Universitatea Liberă din Bruxelles a ținut să omagieze pe unul dintre profesorii săi cei mai prestigioși, Chaim Perelman, decedat în ianuarie 1984, printr-o culegere de studii intitulată: *De la Metaphysique à la Rhetorique*, cuprinzînd și un text inedit al profesorului, dedicat logicilor formale și non-formale. Anunțul volumului precizează că „fondatorul Neoretoricii nu a mai ajuns să dea marea sinteză pe care o pregătea — o *antropologie filosofică* ce urma să poarte titlul volumului sus-menționat. Volumul nu abordează opera însăși a lui Perelman ci temele care îi erau apropiate". (Numele semnatarilor eseurilor: Chaim Perelman, Jean Ladrière, Jean-Blaise Grize, Pierre Oléron, Jean-Claude Anscombre et Oswald Ducrot, Judith Schlanger, Lambros Couloubaritsis, Michel Meyer, Paul Ricoeur, Michel Beaujour, Olivier Reboul, Romain Laufer).

Tot în editura Universității din Bruxelles a apărut un alt volum consacrat lui Chaim Perelman: *Justice et argumentation*, îngrijit de Guy Haarcher și Leon Ingber. El cuprinde 16 studii și are ca subiect principal gîndirea juridică a lui Perelman (gîndirea lui Perelman și cercetarea asupra egalității; drept și revoluție; epistemologia juridică; logica juridică și teoria argumentării; etc.).

★

Revista „Kant-Studien" publică (în nr. 2, 1985, p. 214—218) textul (cu facsimile) scrisorii adresată, la 23.8.1749, de Imm. Kant celebrului matematician Leonard Euler, text însoțit de comentariul lui H.-Paul Fischer (Erlangen). Cîteva precizări: (a) textul a fost pus la dispoziție de Secția din Leningrad a Arhivelor Academiei de Științe a U.R.S.S., în fotocopie, ceea ce a permis o transcriere exactă (deosebită de reproducerea din: L. Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzesin*, 2 Aufl., Leipzig, 1968); scrisoarea rămîne edificatoare pentru stilul de lucru al gînditorului de la Königsberg; departe de a fi fost un izolat, Kant se arăta interesat de opinia marilor oameni ai timpului chiar de la prima sa scriere (*Gedanken von wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747).

★

În „Archives de Philosophie" (Tome 48, Cahier 3, p. 451—470), Michel Adam (Univ. Bordeaux) oferă un interesant studiu cu titlul: *Sur Jean Buridan ou Les Mémoires d'un âne mèdieval*. Cîteva formulări: „Animalul medieval nu este o mașină, ci locul unei instruiri spirituale menită a descifra gestul lui Dumnezeu ... Creația solicită de la om cercetarea semnificației sale" (p. 452); „Animalitatea descrie o întreagă antropologie, orice expresie a conduitei umane ... Puțin cîte puțin, animalul dobîndește o funcție specifică în demonstrație, conduita sa ilustrînd un aspect al atitudinii umane. Zoologia e pusă în serviciul culturii" (p. 453); ... „sub forma sa sălbatecă, măgarul este un animal care incită reflecția ... este animalul alternativei" (p. 453); „Trebuie să se înceapă neapărat deoarece activitatea umană este non-cumulativă. Nu pot să fac totul deodată. Exemplul lui Buridan arată că problema voinței este problema unui *embarras du choix*. Există dificultate în virtutea contradicției ce se află în însăși condiția activității. Doresc mai multe lucruri și nu pot să reținde cît unul mai întîi. Nimeni nu poate efectua o activitate în locul meu" (p. 464); „Măgarul poate astfel să caracterizeze spiritul care nu știe să domine situația ... Nealegînd, el atinge răul morții. Cum raționalitatea alegerii nu s-a putut formula, a intervenit iraționalitatea răului. În raport cu realitatea hranei, răul este neantul, nimicul, absența totală și definitivă. Măgarul care trebuie să existe și-a pierdut ființa ... Moartea măgarului indică o deficiență în ordinea acțiunii. El moare pentru că n-a înțeles sensul organic al hranei ce i se pusese la dispoziție. Hrana nu reprezintă alegerea a ceva pentru nevoi gastronomice, ci angajamentul biologic în raport cu viața" (p. 465).

★

În „Phenomenology Information Bulletin" (editat de World Phenomenology Institute, Belmont, Mass. U.S.A.) se oferă, în vol. VIII, October 1984, un sumar ce oglindește panoramic mișcarea fenomenologică pe plan mondial. La sfîrșitul „Buletinului" se include și o *Bibliografie selectivă a publicațiilor pe teme fenomenologice în România* (semnată de Ludwig Grünberg).

★

Cunoscuta „Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft" anunță pentru perioada 4—13 august 1986, la Kirohberg am Wechsel (lîngă Viena) „al 11-lea Simpozion Internațional — Wittgenstein". T e m a: *Dezvoltări noi în teoria cunoașterii și a științei*, cu următoarele secțiuni: 1) Wittgenstein — Contribuția sa la teoria cunoașterii și a științei; 2) Limbaj și cunoaștere — Poziții teoretico-gnoseologice fundamentale; 3) Filosofia matematicii; 4) Probleme metodologice în științe; 5) Teorii ale progresului științific. Pe lîngă acestea: un *Simpozion în cinstea lui Kurt Gödel* cu tema: *Digitale Intelligenz. Von der Philosophie zur Technik*. Termen de primire a comunicărilor: 15 iulie 1986.

★

După cum ne informează prof. Gerhard Funke din R.F.G., președintele cunoscutei „Kant-Gesellschaft" și redactor al revistei „Kant-Studien", următorul *Congres-Kant* (cel de-al VII-lea) va avea loc din nou la Mainz (unde s-au desfășurat congresele IV și V, resp. 1974, 1981).

★

Cunoscuta „Allgemeine Gesellschaft für Philosophy in Deutschland" anunță pentru el — 26 sept. 1987, la Giessen, cel de-al XIV-lea Congres de filosofie, cu tema: *Unitate și multiplicitate.*

Rectificări necesare ale unor erori de tipar strecurate în numărul 2/1986 al revistei, paginile 153 — 154:

Pagina	*rîndul*	*În loc de:*	*Se va citi:*
153	(13 de jos)	S	S_3
154	(27 de jos)	S	S_1
154	(25 de jos)	$p0q = \sim(p \sim \sim q)$	$p0q = \sim(p - < \sim q)$
154	(24 de jos)	$\Diamond p = 0p = \sim(p - < \sim p)$	$\Diamond p = p0p = \sim(p - < \sim p)$
154	(23 de jos)	$\sim \Diamond p = \sim(p0p) - < p - \sim p$	$\sim \Diamond p = \sim(p0p) = p - < \sim p$
154	(23 de jos)	$\sim \Diamond \sim p = \sim(\sim$	$\sim \Diamond \sim p =$
154	(22 de jos)	$= \sim(\sim p0p) = \sim p - p$	$= \sim(\sim p0p) = \sim p - < p$
154	(20 de jos)	$\sim \sim q) = \Diamond(p\&q)$	$\Delta \sim \sim q) = \Diamond(p \wedge q)$
154	(19 de jos)	$Pp - \sim(pEp) -$	$Pp = \sim(pEp) =$
154	(17 de jos)	$\sim P \sim p = \sim \sim(\sim pE \sim) = pAp$	$\sim P \sim p = \sim \sim(\sim pE \sim p) = \sim pAq$

NECROLOG

LIVIU RUSU (1901—1985)

Cu dispariția profesorului Liviu Rusu, Universitatea și Facultatea de filologie din Cluj-Napoca pierd pe unul dintre ultimii mari profesori din generația interbelică. Cu aceeași îndreptățire se poate vorbi despre profesor, estetician și comparatist.

Născut la Sărmașu (Mureș), la 9 noiembrie 1901, și-a legat cariera universitară de Cluj, unde și-a făcut studiile superioare, încununate de un doctorat la Sorbona. După debutul publicistic, în ziarul „Națiunea" (Cluj), cu un articol consacrat lui Lucian Blaga (1927), Liviu Rusu publică volumul *Goethe. Cîteva aspecte* (Cluj, 1932), urmat de *Max Dessoir, estetician și filosof*, 1933, cît și de *Essai sur la création artistique. Contribution à une Esthétique dynamique.* (Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică), Paris, Felix Alcan, 1935, teza principală de doctorat, teza secundară fiind *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine* (Sensul existenței în poezia populară românească), idem, 1936, teze conținînd principalele sale idei aplicate apoi în cercetarea fenomenului liric și a categoriei estetice a frumosului. Opera lui capitală este *Estetica poeziei lirice* (Cluj, 1937; ed. a II-a, București, 1944; ed. a III-a, 1969), urmată de *Logica frumosului* (Cluj, 1946, ed. a II-a, București, 1968) cît și de lucrări de cercetare comparatistă precum *Eschil, Sofocle, Euripide* (1961, ed. a II-a, 1968), *Eminescu și Schopenhauer* (1966). Printre alte lucrări ale sale se cuvin menționate *Viziunea lumii în poezia noastră populară* (1967) și studiul introductiv despre Titu Maiorescu la ediția antologică de *Critice* (1967), *Scrieri despre Titu Maiorescu, De la Eminescu la Lucian Blaga* (1981). Referindu-se la lucrările sale fundamentale în estetică, Liviu Rusu spunea în particular: „Opera de artă rezultă dintr-o atitudine prin care se repetă, sub forma viziunii lumii, sensul profund al existenței. Acest sens poate să aibă aspecte variate, după cîteva tipuri adecvate sufletului artistului. Datorită sensului pe care-l conține opera de artă, ea are o viață spirituală, a cărei descoperire trebuie să constituie scopul principal al studiului valorilor artistice". Nu trebuie uitat faptul că activitatea sa de estetician a fost pregătită de ani laborioși în cadrul Institutului de psihologie condus de Florin Ștefănescu Goangă de la Universitatea clujeană. Primele sale lucrări au fost de psihologie aplicată. A funcționat din 1925 și pînă în 1933 în calitate de conferențiar de psihologie aplicată.

În perioada postbelică, reintegrat în învățămîntul universitar ca profesor de literatură comparată, Liviu Rusu participă la multe congrese ale Asociației Internaționale de Literatură comparată, ține conferințe în diferite țări, se manifestă ca autentic emisar al spiritualității românești. Totodată, în cadrul învățămîntului, conduce activitatea a numeroși doctoranzi. Ceea ce impresiona în primul rînd la el era înalta exigență a profesorului. Îi îndemna pe doctoranzi să nu cedeze grabei de a se califica, ci să cerceteze temeinic temele. Cu această ocazie a demonstrat calitatea sa incontestabilă de cercetător care nu acceptă superficialitatea și compromisurile și în genere tendințele intelectuale spre excese în valorificare. Un exemplu memorabil în acest sens l-a constituit intervenția sa în legătură cu o personalitate de primă mărime a literaturii noastre, cu Titu Maiorescu — și știm cu toții ce-a însemnat intervenția profesorului Liviu Rusu în cazul Maiorescu.

Liviu Rusu a publicat numeroase studii și articole de specialitate în principalele periodice românești; a fost distins cu Ordinul „Meritul științific" (1966) și cu Ordinul muncii (1969).

Prin dispariția sa, învățămîntul și literatura noastră suferă o grea și ireparabilă pierdere.

Facultatea de filologie
a Universității din Cluj-Napoca,
Revista de filosofie

EDITURA EMINESCU

C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri.** Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.

CONSTANTIN ANTONIADE, **Opere.** Prefață, note și comentarii de Ion Mihail Popescu, 1985, 748 p., 60 lei.

PETRU COMARNESCU, **Kalokagathon.** Antologie de Dan Grigorescu și Florin Toma, 1985, 663 p., 48 lei.

P.P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 40 lei.

AL. TĂNASE, **Filosofia ca poesis sau dialogul artelor,** 1985, 292 p., 13,50 lei.

* * * **Permanența umanismului românesc.** Prefață și antologie de Roxana Sorescu, 1985, 314 p., 19 lei.

CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, LIDIA DEMÉNY, **Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (Secolele XVII—XIX),** 1985, 263 p., 13,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Între logica inimii și logica minții.** Cuvînt înainte de Constantin Noica, 1985, 263 p., 12 lei.

ERNEST BERNEA, **Cadre ale gîndirii populare românești,** 1985, 317 p., 14 lei.

EDITURA DACIA

TUDOR CĂTINEANU, **Structura unei sinteze filosofice, vol. II.** Perspectivă extrinsecă, 1985, 430 p., 24,50 lei.

LILIANA MIHUȚ, **Tineretul. Omogenizare și diferențiere,** 1985, 243 p., 16,50 lei.

ANDREI MARGA, **Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas,** 1985, 306 p., 18,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială. Eseu despre reamintirea Ființei,** 1985, 189 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

* * * **Conștiință și progres.** Sub redacția și coordonarea : C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

D.N. ZAHARIA, **Paradoxul creației științifice,** 1985, 192 p., 9,75 lei.

GHEORGHE MIHAI, ȘTEFAN PAPAGHIUC, **Încercări asupra argumentării;** 1985, 237 p., 11.50 lei.

EDITURA ALBATROS

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Filosofia în Grecia veche,** 1985, 520 p., lei.

PETRE PÂNZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane,** 1985, 286 p., 15 lei.

SOLOMON MARCUS, **Timpul,** 1985, 386 p., 19 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești,** 1984, 378 p., 34 lei.

* * * **Filosofie** (manual). Coordonator : Ion Rebedeu, 1985, 367 p., 33 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMOND BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei,** 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.

FERNAND BRAUDEL, **Jocurile schimbului.** Traducere și postfață de Adrian Riza, 1985, vol. I și vol. II, 462 p. + 446 p., 52 lei.

* * * **Evoluția artei și exigențele receptării.** Coordonatori : Dumitru Matei și Gheorghe Stroia, 1985, 240 p., 14 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Omul, știința și religia,** 1985, 198 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

TANCRED BĂNĂȚEANU, **Prolegomene la o teorie a esteticii artei populare («Universitas»),** 1985, 334 p., 19,50 lei.

EDITURA FACLA

ADRIAN DINU RACHIERU, **Vocația sintezei. Eseuri asupra spiritualității românești,** 1985, 254 p., 14 lei.

GUSTAV ERDEI, **Reflectare și conștiință,** 1985, 199 p., 13,50 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

NICOLAE CEAUȘESCU, **România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate.** Rapoarte, cuvîntări, interviuri, articole, noiembrie 1984 — iulie 1985, 1986, 687 p., 33 lei.

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU. **Educația revoluționară, materialist-științifică — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, constructor al socialismului și comunismului,** 1985, 208 p., 10 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU. **Revoluția socialistă — proces continuu de înălțare spre stadiile superioare ale civilizației materiale și spirituale comuniste,** 1985, 247 p., 11,50 lei.

*** **Microelectronica și societatea. Raport către Clubul de la Roma.** Coordonator : Günter Friedrichs, Adam Schaff. Cuvînt înainte de Mihai Drăgănescu. (Colecția „Idei contemporane"), 1985, 468 p., 19,50 lei.

*** **Semnificație și comunicare în lumea contemporană,** 1985, 324 p., 16 lei.

AL. TĂNASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană,** 1985, 300 p., 16 lei.

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategia politică militară,** 1985, 132 p., 6 lei.

*** **Întrebări și răspunsuri la probleme de educație ateistă a tineretului.** Coordonatori : Octavian Chețan, Florin Gorgescu, 1985, 254 p., 13 lei.

GHEORGHE V. BRĂTESCU, **Vrăjitoria de-a lungul timpului,** 1984, 320 p., 18 lei.

*** **Îndrumar pentru educație materialist-științifică, umanist-revoluționară a tineretului. Uniunea Tineretului Comunist. Comitetul Central.** Coordonatori : Gheorghe Crasnea, Ion Strugariu, 1985, 463 p., 22,50 lei.

*** **Puterea politică și sistemul social.** Coordonator : Virgil Măgureanu, 1985, 286 p., 15 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XI, vol. XII și vol. XIII. Publicistică,** 1984, 1985, 668 p., 628 p., 660 p. ; 89 lei, 93 lei și 91 lei.

*** **Istoria filosofiei moderne și contemporane. Vol. I** (De la Renaștere la epoca „luminilor") 1984, 575 p., 57 lei.

*** **Istoria filosofiei românești. Vol. I,** ediția a II-a revăzută și adăugită. Coordonatori : Dumitru Ghișe și Nicolae Gogoneață, 1985, 832 p., 79 lei.

MIRCEA FLONTA, **Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă,** 1985, 392 p., 24,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Ortofizica. Încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane,** 1985, 456 p., 31 lei.

IMMANUEL KANT, **Logica generală.** Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, 1985, 225 p., 19,50 lei.

VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice,** 1985, 239 p., 13 lei.

MIHAELA VLĂSCEANU, **Conștiință și cauzalitate,** 1985, 176 p., 10 lei.

ȘTEFAN NENIȚESCU, **Istoria artei ca filosofie a istoriei.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Dumitru Matei, 1985, 513 p., 39 lei.

ION UNGUREANU, ȘTEFAN COSTEA, **Introducere în sociologia contemporană. Teorii ale acțiunii și raționalității sociale,** 1985, 301 p., 14,50 lei.

B.P. HAȘDEU, **Scrieri filosofice.** Ediție îngrijită de Vasile Vetișanu, 1985, 513 p., 33 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă,** 1984, 150 p., 7 lei.

VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice,** 1985, 526 p., 20,50 lei.

ISSN 0034—8260

REV. FILOS., XXXIII, 3, P. 189—280, BUCUREȘTI, 1986

I.P. Informația c. 2231

43 503

Lei 30

8082

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

FLORIN CIOTEA, Umanismul socialist — proces revoluţionar multilateral de sociogeneză a omului nou

ION MORARU, Cultura tehnică, cultura umanistă şi creativitatea socială

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

MARCEL BREAZU, Ipostazele lui „homo"

ANGELA BOTEZ, „Concepte integrative" în universul spiritual

VIOREL RANGA, Specificul şi rolul informaţiei în lumea vie

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

ANDREI MARGA, Pragmatismul transcendental şi problema cunoaşterii

SIMION GHIŢĂ, Umanismul contemporan şi problemele lui în concepţia filosofului italian Antonio Banfi

ILEANA MOGA, Semnificaţii ale absurdului în existenţialismul francez ateu

RAŢIUNE ŞI CREDINŢĂ

OPINII DESPRE CĂRŢI

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

4 iulie — august 1986

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă. P.O. Box 12—201 telex 10370 prsfi r — București, 78 104, Calea Grivței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83. Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P. O. Box, 12—201, téléx 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8082
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXIII Nr. 4 1986

ULU 2014

SUMAR

FLORIN CIOTEA, Umanismul socialist — proces revoluționar multilateral de sociogeneză a omului nou 285
ION MORARU, Cultura tehnică, cultura umanistă și creativitatea socială 290

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

MARCEL BREAZU, Ipostazele lui „homo" 295
ANGELA BOTEZ, „Concepte integrative" în universul spiritual 299
VIOREL RANGA, Specificul și rolul informației în lumea vie 307

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

ANDREI MARGA, Pragmatismul transcendental și problema cunoașterii 314
SIMION GHIȚĂ, Umanismul contemporan și problemele lui în concepția filosofului italian Antonio Banfi 319
ILEANA MOGA, Semnificații ale absurdului în existențialismul francez ateu 327

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

ION CHELCEA, „Șamanism" la români ? 338

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

* * * Mihai Eminescu despre viața socială și culturală a veacului său (III) 343

OPINII DESPRE CĂRȚI

ION GOIAN, Eseuri de filosofia culturii 349
ION DUR, Primul gazetar Eminescu 353
VICTOR SĂHLEANU, Un incitant „experiment mental": o nouă fizică sau o nouă filosofie? 357
AL. LEORDEAN, Paradoxul metodei în creația științifică 362
LIVIU ANTONESEI, Dinamica interioară a științei 364

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Umanismul și confruntările de idei în lumea contemporană (Seminar interdisciplinar) *(E. F)*; Conceptul de filosofie ca „știință riguroasă" la E. Husserl (Dezbatere științifică) *(Marin Aiftincă)*: Al VIII-lea Congres Internațional de logică, metodologie și filosofia științei (Moscova, U.R.S.S., august 17—22, 1987); Scurte note și informări 367

43415.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXIII № 4 1986 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ФЛОРИН ЧОТЯ, Социалистический гуманизм — многосторонний революционный процесс социогенезиса нового человека 285

ИОН МОРАРУ, Техническая культура, гуманистическая культура и социальное творчество 290

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Ипостаси „homo" 295

АНДЖЕЛА БОТЕЗ, «Интегративные концепты» в мире понятий. 299

ВИОРЕЛ РАНГА, Специфика и роль информации в сфере живой материи. . . 307

ОЧЕРКИ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

АНДРЕЙ МАРГА, Трансцедентальный прагматизм и познание. 314

СИМИОН ГИЦЭ, Проблемы современного гуманизма в концепции итальянского философа Антонио Банфи 319

ИЛЯНА МОГА, Значения категории «абсурд» во французском экзистанциализме атеистического склада 327

РАЗУМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ

ИОН КЕЛЧА, «Шаманизм» у румын? 338

РАЗМЫШЛЕНИЯ И АФОРИЗМЫ

* * * Михай Эминеску о социальной и культурной жизни своего времени (III) . 343

МНЕНИЯ О КНИГАХ 349

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 367

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXIII — N° 4 — 1986

SOMMAIRE

FLORIN CIOTEA, L'humanisme socialiste — processus révolutionnaire multilatéral de socio-genèse de l'homme nouveau 285

ION MORARU, La cultura technique, la culture humaniste et la créativité sociale . . 290

NOTES PHILOSOPHIQUES

MARCEL BREAZU, L'hypostase de „homo" 295

ANGELA BOTEZ, „Concepts intégratifs" dans l'univers spirituel 299

VIOREL RANGA, Le specifique et le rôle de l'information dans le monde vivant . . 307

ÉTUDES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

ANDREI MARGA, Le pragmatisme transcendental et le problème de la connaissance 314

SIMION GHIȚĂ, L'humanisme contemporain et ses problèmes dans la conception du philosophe italien Antoniu Banfi 319

ILEANA MOGA, Significations de l'absurde dans l'existentialisme français athée . . 327

RAISON ET CROYANCE

ION CHELCEA, „Shamanisme" chez les Roumains? 338

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

* * * Mihai Eminescu sur la vie sociale et culturelle de son siècle (III) 343

OPINIONS SUR LES LIVRES 349

LA VIE SCIENTIFIQUE 367

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

UMANISMUL SOCIALIST — PROCES REVOLUȚIONAR MULTILATERAL DE SOCIOGENEZĂ A OMULUI NOU

FLORIN CIOTEA

În perimetrul marilor confruntări de idei contemporane, omul și problematica sa existențială constituie una din temele cele mai frecvente ale unui dialog de anvergură. Nu întîmplător se vorbește astăzi despre un autentic „concert al umanismelor" în care sînt „captate" cele mai diverse „conștiințe" ale finalului de veac și mileniu. Dincolo de căile, mijloacele și soluțiile propuse de diverse curente de largă respirație umanistă, acestea purtînd virtuțile sau povara sistemului filosofic și al atitudinii ideologice care le impulsionează și stimulează, un fapt se impune cu valoare de adevăr — *centrarea convergentă a comprehensiunii asupra condiției umane.*

Asumarea ca „premise reale" a „indivizilor reali" cu nevoile, trebuințele, interesele și aspirațiile lor, integrarea lor în activitatea practică de transformare a naturii, societății și omului este piedestalul pe care se clădește noul umanism științific — *umanismul marxist.* Încrederea în om — ca valoare supremă — implică o abordare multilaterală a procesului complex de convertire a opțiunilor noului umanism într-un dat ontologic deschis progresului afirmării libertății umane.

Situarea umanismului pe terenul practicii, al vieții, instituirea lui nu ca o „doctrină" a „speranței", utopice și iluministe, ci ca un proces revoluționar creativ și transformator deschis, dinamic și multilateral al cărui scop și rezultat istoric, legic și necesar constă în edificarea unei noi societăți, lipsite de exploatare și asuprire — societatea socialistă și comunistă — echivalează cu o uriașă revoluție săvîrșită de marxism în istoria gîndirii social-politice.

Elaborarea și convertirea în strategie științifică a conceptului de *societate socialistă multilateral dezvoltată*, ca etapă istorică fundamentală în procesul revoluționar de înaintare a patriei noastre spre comunism, constituie una din cele mai sugestive și împlinite expresii ale contribuției creatoare, de elevată valoare teoretică și practică, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, la îmbogățirea și dezvoltarea materialismului dialectic și istoric.

Pornind de la adevărul axiomatic după care „socialismul se construiește cu poporul și pentru popor", gîndirea revoluționară a conducătorului partidului și statului nostru și-a integrat și dezvoltat ca parte constitutivă centrală, *conceptul de umanism socialist revoluționar*, în multitudinea conexiunilor lui, a determinațiilor sale normative și axiologice. A evidenția valențele teoretice ale modelului românesc de umanism revoluționar înseamnă a sesiza uriașele sale virtuți practice, transformatoare, potențialul inestimabil de dinamism și creativitate pe care-l conține.

Concretizarea în viața indivizilor și a societății a temeiurilor obiective, materiale și spirituale, care să asigure și să propulseze identitatea dintre imperativele normative ale umanismului revoluționar și existența

reală, efectivă și cotidiană a membrilor societății echivalează cu crearea mijloacelor, resurselor și disponibilităților indispensabile *genezei noii ontologii umane*. Este vorba, firește, de a crea noi „împrejurări" socio-umane care să favorizeze și să consolideze obiectivarea finalităților implicite și explicite ale noului umanism revoluționar. De aici, rolul hotărîtor al activității creatoare de valori, a calității și eficienței muncii umane, a depistării și consacrării în viață a potențialului transformator și creativ al membrilor societății noastre. Numai printr-un activism conștient, care să dezvolte la maximum (calitativ) „productivitatea umană" potențială, amplificînd, diversificînd și consolidînd universul de valori materiale și spirituale ale societății, sistemul de valori intrinseci umanismului de tip nou devine unul efectiv real. Ca atare, dezvoltarea economică și socială în general, mai precis „autodezvoltarea" prin conjugarea solidară a eforturilor productive și creatoare ale maselor este condiția indispensabilă a umanismului socialist, viața autentică a acestui proiect de umanizare cît mai deplină a omului și societății. Acest „edificiu" nu apare de la sine, automat sau spontan, ci prin muncă și cunoaștere, prin activitatea oamenilor. Iată de ce, umanismul revoluționar are, în structura opțiunilor sale, ca rostuire supremă, tocmai *formarea omului nou*, a personalității multilaterale a constructorilor activi și conștienți ai noii societăți.

Procesualitatea dezvoltării sociale și dinamismul schimbării impuse de aceasta, concomitent cu caracterul mereu deschis, continuu al procesului revoluționar socialist impun pe prim planul strategiei politice o nouă calitate a muncii și vieții umane. Faptul acesta derivă, ca o consecință nemijlocită, din însesi idealurile umaniste ale noii societăți, care, propunîndu-și edificarea unei existențe sociale libere și emancipate, solicită, cu toate exigențele acesteia, oameni cu o personalitate nouă, subiecți activi, conștienți și făuritori responsabili ai acestei noi lumi de valori. În aceste condiții, instituirea — ca deziderat esențial și permanent — a *formării omului nou*, singurul capabil să construiască o *nouă societate*, devine consecința legic necesară a procesului revoluționar socialist în ansamblul său și pe parcursul întregii sale evoluții. *Între ontogeneza noii existențe sociale și ontogeneza personalității umane* corespunzătoare *relația* este *biunivocă* și *multidimensională*. Atît *dezvoltarea socială în genere cît și omul sînt sisteme deschise*. Marele succes al societății socialiste constă tocmai în asigurarea „clivajului" dintre „deschiderea" productivă și creatoare a omului spre lumea exterioară și spre sine, ceea ce duce la crearea mediumului socio-psihologic de emancipare și amplificare a universului de posibilități, la disponibilizarea indivizilor umani pentru a se exprima creator, adică pentru a *traduce idealurile și aspirațiile din registrul rațiunii și al sentimentelor în cel al practicii, al vieții*. În felul acesta *omul nou* nu apare doar ca un „proiect" în sine, ci ca o *necesitate obiectivă*, ca ceva pe cît de *posibil* tot pe atît de *necesar*. Este vorba, în principal, de faptul că omul nou vizează un fenomen social de masă, generalizat și relevant la nivelul societății și nu doar „cazuri izolate". Socializarea și extensiunea la nivel de masă a procesului de formare a omului nou constituie condiția șansei și posibilității succesului în această direcție. Dar umanismul socialist nu este un stadiu în sine, suficient sieși și absolut (un asemenea umanism ar stopa istoria). El este *revoluționar* tocmai prin *deschiderea sa spre istoria activă a oamenilor și societății*, prin faptul că se perfecționează autoreevaluîndu-se continuu în raport cu împlinirile din anumite etape și cu „ambiția" de a atinge valori și mai înalte. Iată de ce putem aprecia

că umanismul socialist *încheie preistoria umanismului* și *deschide drumul atît de anevoios, dar sublim, al umanismului autentic, ca istorie a omului și pentru destinul omului*. Descătușarea de limite social-politice, de condițiile care-l boicotau (proprietatea privată, exploatarea, inegalitatea, alienarea etc.) a dat umanismului socialist ca *practică revoluționară* putința de a-și crea propriile sale condiții de afirmare. Tocmai această *emancipare* reprezintă *saltul revoluționar unic* în istoria umanității, ceea ce nu înseamnă, nicidecum, că prin aceasta și-a atins finalitatea istorică. Conștiința procesualității umanismului socialist facilitează nu numai comprehensiunea flexibilă a noțiunii ca atare, ci și *realismul* științific scutit de exagerări, de entuziasme neacoperite sau greu de acoperit. Acest mod de a gîndi o problemă atît de complexă, cu o „plasticitate" pe măsura „plasticității" obiectului și subiectului său (omul și societatea, viața conștientă de sine) este o caracteristică constantă a concepției filosofice și social-politice promovate de secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Relevînd rolul și *funcțiile propagandei politice* și ale *educației* în cultivarea principiilor umanismului revoluționar, secretarul general al partidului condiționa eficiența acestora de măsura în care pornesc de la premisa (profund realistă) că „*umanismul nu este o noțiune abstractă, imuabilă, sensurile și conținutul său se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societății*" [1]. Ca raportare continuă la principiile și valorile formulate și la modul lor de a prinde viață în evoluția umanității, umanismul își afirmă *nevoia de istoricitate* și *concretețe*, atît ca *umanism teoretic*, ce nu poate fi subapreciat și minimalizat, cît și ca umanism practic. Concomitența teoretică și practică a umanismului, armonizarea instituirilor *teleonomice* cu cele *teleontice* constituie *izvorul dinamicii interne* a autoedificării umanului ca atare, *criteriul de evaluare* a concretizării sale, *dătătorul de sens* al tuturor demersurilor în cîmpul său de progres. Cele două *ipostaze* cosubstanțiale ale umanismului : aceea de a fi *teorie* și *praxis* nu pot fi separate și contrapuse, cu toate contradicțiile pe care le conține în mod virtual (latent).

Raportarea umanismului la praxis echivalează cu disponibilizarea acestuia spre a schimba sensul dezvoltării generale și spre autoevaluarea propriilor valori în concordanță cu cerințele timpului istoric la care se referă și cu spațiul social în care se manifestă. Într-o asemenea perspectivă, umanismul socialist are un caracter procesual datorită însăși procesualității societății socialiste, procesualitate care obligă propria sa elaborare teoretică la dinamism, la re-evaluare permanentă, cu alte cuvinte la *procesualitate internă*. De aici și *caracterul revoluționar* al umanismului socialist, caracter ce vizează ca necesitate integrarea demersurilor umaniste în praxisul aflat într-o continuă revoluționare concomitent cu restructurarea revoluționară a însăși teoriei despre om și destinul său. Legarea organică a umanismului socialist, *concomitent* teoretic și practic, de viața socială a colectivităților și indivizilor umani constituie rațiunea sa de a fi „habitatul" oricărui „logos" umanist. Aceasta este marea încumetare a umanismului de tip nou : a recupera viața, fortificîndu-i sensul. Adică, a face din lume un „habitat" uman, „pentru ca omul să ajungă în sfîrșit să locuiască în el însuși" (Hartmann). Propunîndu-și o „ambiție" grea — ridicarea omului la deplina lui maturitate și capacitate de răspundere —

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 94.

noul umanism *nu vrea omul nici mai mult dar nici mai puțin decît pur și simplu om*. Adică, ceea ce în limbajul românesc are o fericită conotație în expresia „om de omenie" (adjectivul „omenie" fiind de o bogăție existențială excepțională în etosul poporului român). „Noi acționăm — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului —, pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, un comunist de omenie"[2], pornind, desigur, de la faptul că „fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distincte"[3], trăsături esențiale ale umanismului revoluționar, care nu se pot înfăptui decît în virtutea principiului rațional și generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza decît „în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivității, a poporului, a umanității"[4]. Departe de a dizolva individul în social, anulîndu-i forțele vii ale personalității sale, umanismul revoluționar anulează *ab initio* închistarea omului într-o schemă. Propulsînd și asigurînd condiții propice de afirmare a individualității în mediu socializator, formativ și educogen, umanismul revoluționar blochează, totodată, factorii care ar putea boicota acest travaliu. De aici, incompatibilitatea funciară dintre afirmarea individuală a personalității multilaterale și „forțele maligne" care o amenință : egoismul, solitudinea, posesiunea cu orice preț, mercantilismul, lipsa de saționate, mediocritatea, sărăcia intelectuală și morală etc. Fuga individului după el însuși, narcisismul egolatru în stare să strivească totul în cale numai pentru a-și umple „rucsacul" propriu pe seama semenilor nu poate duce în cele din urmă, în condițiile societății noastre, decît la o posibilă pierdere de sine, la ratarea personalității. Prin scopul său generos, tocmai acest lucru nu-l dorește noul umanism, pentru care fiecare individ are și o valoare ce nu stă sub semnul ierarhiei decît în funcție de un singur criteriu ce nu va putea fi abandonat niciodată — *aportul personal la patrimoniul social*. De aici rolul inestimabil al educației și formării omului nou, rostul și funcțiile socializării personalității umane, capacitatea sa preventivă menită să evite sau să restrîngă pînă la anulare devianțele și căderile unor semeni, tactul și flexibilitatea în „recuperarea" rătăcirilor, toleranța (ca dimensiune a noului umanism) însoțită de încrederea în capacitatea societății și a individului de a se automodela și autocorecta.

Elementul vital care leagă concepția umanismului revoluționar de viață se rostuiește în *lumea muncii*. Munca este punctul de pornire și procesul continuu al umanizării omului, atunci cînd ea este emancipată de blocajele deturnătoare ale sensului ei omenesc. Așa cum se știe, „în muncă, sînt cuprinse *in nuce* toate determinațiile care. . . constituie esența noului în existența socială. Munca poate fi deci considerată ca fenomen originar, ca model al existenței sociale"[5] și, am adăuga noi, existența *ca atare, în plenitudinea sa*, atunci cînd este terenul maximei înfloriri a libertății și creației umane.

Umanismul revoluționar își asumă și integrează munca drept fundament praxiologic și ideal educațional-formativ, educația *prin muncă* (înțeleasă ca mediu educogen complex) și *pentru muncă* (înțeleasă ca univers valoric de satisfacere a trebuințelor sociale și personale) constituind sistemul de socializare multilaterală. În felul acesta, munca — asigurînd

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, p. 94.

[3] *Ibid.*, p. 135.

[4] *Ibidem*.

[5] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1974, p. 174.

socialitatea omului, odată cu personalizarea sa — este „nu numai un model de practică socială, dar și modelul oricărei libertăți, chiar a *libertății spirituale* în forma sa cea mai înaltă"[6], adică „singurul drum real către libertatea umană reală". Toate acestea dau muncii un sens și un conținut nou în concepția umanismului revoluționar, ea fiind „nu numai un mijloc de asigurare a existenței, ci și o necesitate vitală, organică, o condiție a împlinirii umane, o sursă de satisfacție și bucurie"[7].

Se spune, adeseori, că omul contemporan are „complexul lui Prometeu", deși nu și-a „găsit fericirea", uitîndu-se un lucru elementar, și anume că fericirea nu este un „diamant" ascuns undeva și pe care-l poți găsi prin diverse mijloace. Ea este un ideal și o aspirație care se cîștigă anevoios, rămînînd mereu deschisă, „seducînd" omul atîta vreme cît este și simte că este om. Rațiunea și înțelepciunea, realismul și cumpătarea, evitarea extremelor între optimism și scepticism, au au cuvînt greu de spus în croirea destinului umanității. Progresul fiind găzduit *în* om și *de* către om, rațiunii, și prin aceasta, filosofiei le revine sarcina de a cîrmui o corabie ce navighează tot mai mult pe apele învolburate ale civilizației contemporane. Observația lui Hegel că „peste tot unde caracterul științific trebuie să fie prezent, nu se poate îngădui rațiunii să adoarmă, ci trebuie întrebuințată reflecția" este de cea mai stringetă actualitate.

Pacea și dezarmarea, în primul rînd, solidaritatea umanității, promovarea respectului demnității fiecărui popor, ajutorul reciproc între națiuni etc. sînt linii de forță ale umanismului revoluționar. Anul 1986, declarat An Internațional al Păcii, trebuie să îndrepte rațiunea spre ținte umaniste, pentru a „corecta", pînă nu este tardiv, orice „rătăcire" sinucigașă.

Cît de mult adevăr și luciditate rațională, de cel mai curat umanism, sînt în aceste aprecieri ale tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru : „*A fost luat atomul de la menirea lui firească și a fost învățat să ucidă. S-a închis atomul în bombe de zeci și sute de kilotone sau megatone, care pot semăna moartea, abisul, întunericul. Se construiesc grote subterane în speranța că nu poate pătrunde acolo atomul ucigaș. Se înșală amarnic acei care cred că se vor putea salva de la pieire, ascunzîndu-se. Cei ce vor dezlănțui atomul pot fi siguri că nu vor scăpa de forța sa nimicitoare*"[8].

Soluția firească, cerută de rațiune, în numele celui mai înalt umanism constă în a lăsa „atomul să aducă lumină în sate și orașe, în fabrici și uzine, în casele oamenilor, să le ușureze munca, să le facă viața mai bogată, mai frumoasă"[9].

În afara angajării pe drumul salvării păcii, umanismul este neant, lipsindu-i subiectul și obiectul. „Printre milioanele de ghinde pe care stejarul cosmic le-a semănat prin univers, ea (omenirea — n.n.) nu este decît una dintre ele, și încă una plăpîndă. Este una dintre numeroasele ghinde sortite să putrezească sau una dintre puținele ghinde sortite să prindă rădăcină? Viitorul o va arăta"[10] — scria un mare savant. A răspunde pozitiv acestei interogații înseamnă a „ajuta viitorul să fie prielnic „rodirii" umanității, ceea ce constituie sarcina oricărui umanism autentic, a celui revoluționar în primul rînd.

[6] Al. Tănase, *Cultură și civilizație*, București, Edit. politică, 1977, p. 337 (s.a.).

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 170.

[8] Nicoale Ceaușescu, *Pentru o politică de pace în întreaga lume*, București, Edit. politică, 1983, p. 7.

[9] *Ibidem*.

[10] A. Kastler, *Această stranie materie*, București, Edit. politică, 1984, p. 252.

CULTURA TEHNICĂ, CULTURA UMANISTĂ ȘI CREATIVITATEA SOCIALĂ

ION MORARU

1. PRELIMINARII

Organizatorii celui de-al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie (Montréal, Canada, 1983), cu tema *Filosofie și Cultură*, au propus următoarea definiție a culturii : „Noi înțelegem prin cultură ceea ce inteligența și sensibilitatea omenească au realizat în cursul epocilor : valori, simboluri, mituri, limbaj, religie, arte, științe, tehnici, sisteme de legi, filosofie, structuri sociale și politice. . . Dar cultura este mai mult decît un simplu depozit de realizări materiale și sprituale ; ea se înfățișează, totodată, ca o realitate polimorfă și dinamică în și prin care individul dă formă aspirațiilor sale și transformă mediul său, transformîndu-se pe sine însuși" (9).

Această definiție a culturii, discutabilă desigur, ca oricare definiție, are meritul de a fi foarte cuprinzătoare. Pe lîngă funcțiile de *creație* și *tezaurizare* ale culturii, ea evidențiază pregnant și funcțiile ei *dinamică* și *transformatoare*. Vom observa faptul că tehnica și domeniile creației socioumane sînt cuprinse în această definiție ca *specii* ale culturii.

Prin tehnică înțelegem, de obicei, mecanismele, dispozitivele, mașinile și uneltele în totalitatea lor, precum și modalitățile istorice este constituite de producere a lor și de acțiune multilaterală cu ele. Științele tehnice (mai ales științele tehnice industriale) au în preocupare *conceperea*, *tehnologia* și *fiabilitatea* obiectului tehnic, care trebuie să satisfacă cel puțin următoarele condiții : 1. să răspundă unei cerințe sociale reale sau posibile, prezente sau viitoare ; 2. să se conjuge optim cu omul (operatorul), în sistemul indisociabil om-mașină-mediu ; 3. să fie acceptabil sub raport economic ; 4. să aibă calități estetice în legătură organică cu cele funcționale (10, p. 123).

Cultura tehnică e constituită din totalitatea mecanismelor, dispozitivelor, mașinilor și uneltelor create de oameni de-a lungul istoriei, din cunoștințele despre ele, din legile și principiile, normele și regulile tehnologice de producere a lor, din capacitățile și deprinderile de a le utiliza în conformitate cu scopul și cu parametrii lor funcționali. Tehnica e formată atît din obiecte materiale-funcționale (mașini, scule, dispozitive, etc.), cît și din valori spirituale (cunoștințe, principii, norme, reguli, deprinderi etc.). Ea reprezintă o *sinteză* între *material* și *spiritual*, între *civilizație* și *cultură*.

Din perspectivă praxiologică tehnica poate fi concepută ca modalitate de potențare a acțiunii umane multilaterale. Cu cît instrumentele tehnice sînt mai perfecționate, cu atît acțiunea umană își extinde aria, cîștigă în eficiență și profunzime.

Cultura tehnică constituie un vast tezaur în care omenirea a depozitat de-a lungul timpului experința sa, transmisă din generație în generație, prin acumulări și pierderi, prin continuitate și discontinuitate. Rezultanta acestora constituie suportul progresului tehnic, componentă inseparabilă a progresului social-uman. În această privință, K. Marx arăta că „Istoria

industriei. . . constituie cartea deschisă a forțelor esențiale ale omului. . .' (1, p. 581). Istoria industriei este, totodată și istoria culturii tehnice. Relația dintre cultura tehnică, cultura umanistă și creativitatea socială se cere gîndită, credem, pe mai multe dimensiuni.

2. O SINTEZĂ ÎNTRE EXTREME

În primul rînd, relația de care vorbeam mai înainte se cere analizată într-o perspectivă general-filosofică. Creativitatea se cere înțeleasă ca expresie a subiectului activ, transformator, dinamic, revoluționar, în sensul în care îl gîndea K. Marx în „*Teze despre Feuerbach*". În ultimul timp se impune din ce în ce mai mult o viziune nouă, după care în mai toate componentele culturii se recunoaște *importanța creativității*. „. . . Se accentuează în toate orientările epistemologice ideea creativității, activismului și constructivității subiectului. . ." (7, p. 56). Creativitatea și activismul subiectului sînt doi termeni interdepedenți și exprimă două fenomene conjugate. În viziunea contemplativă-reflectorie funcția creativă a subiectului e minimalizată. În teoriile constructiviste creativitatea subiectului e potențată prin înseși resorturile intime ale acestei doctrine. Desigur, riscuri există pentru ambele orientări. Viziunea contemplativă-reflectorie e amenințată permanent de empirismul limitat, noncreativ, cea constructivist-activă e pîndită de idealismul absolut, ce se hrănește uneori cu propriile sale construcții speculative, fără suport intuitiv. Ambele orientări duse la extrem, constituie erori simetrice. Și aici ca în multe domenii, se conturează o linie mediană, moderată ce tinde să realizeze o sinteză între extreme. Totuși, trebuie să recunoaștem faptul că replica usturătoare dată de teoriile constructiviste celor contemplative a fost *necesară*, deschizînd un larg și fertil cîmp de manifestare creativității umane în toate domeniile de activitate. Terenul cîștigat și consolidat de teoria contemporană a creativității e în bună măsură și o consecință a prestigiului căpătat de punctul de vedere activ-constructivist, în detrimentrul celui contemplativ-empirist.

În epistemologia contemporană (mai ales în cea a fizicii), ca reflex al sintezei de care vorbeam mai înainte, se aud tot mai frecvent voci care cer o repliere de pe pozițiile constructivismului abstract, spre o viziune intuitiv-reflectorie moderată, ce asociază abstractul și concretul, optînd pentru un concret de tip logic. L. de Broglie (8,4) este una din aceste voci și nu singura. În același sens, în secțiunea a VII-a a celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 1978), intitulată sugestiv „*Succesele și limitele matematizării*", s-a manifestat o tendință moderatoare în legătură cu formalismul logico-matematic exagerat, ca expresie a constructivismului. Formalismul logico-matematic, într-o viziune moderată, apare, corect interpretat, drept mijloc și nu scop în cercetarea științifică, mai ales în disciplinele factuale. Deschiderea la experiență promovată de filosofia neoraționalistă se înscrie tot pe această direcție.

3. CULTURA TEHNICĂ ȘI CULTURA UMANISTĂ

În contextul revoluției științifico-tehnice contemporane, cultura tehnică devine tot mai importantă, își extinde aria de cuprindere și penetrație, devenind indispensabilă. Între cultura umanistă și cultura tehnică

se realizează o permanentă interferență : cultura umanistă capătă valențe tehnice, prin învățămînt — și el cu accent politehnic, prin nevoi de civilizație și confort, prin mijloacele de comunicație în masă, prin întreaga atmosferă creată de revoluția tehnică contemporană, care schimbă profund mentalități și stări de spirit ; cultura tehnică, la rîndul ei, se manifestă prin disciplinele filosofice și social-umane ce se predau în învățămîntul tehnic, cît și printr-o serie de discipline cu dublă natură, tehnică și umanistă, cum ar fi : cibernetica, teoria sistemelor, psihologia muncii industriale, sociologia industrială, agronomia, logica prin capitolele ei aplicate în tehnică (schemele cu contacte și relee, logica limbajelor de programare, inteligența artificială etc.), praxiologia, designul, epistemologia științelor tehnice, filosofia tehnicii etc., prin literatură și arte.

Desigur, în cultivarea valențelor tehnice în cultura umanistă, cît și în umanizarea tehnicii, un rol deosebit de important îl are politica culturală promovată de factorul de decizie. Echilibrul dinamic între aceste două specii ale culturii are o importanță deosebită, atît pentru creativitatea socială, cît mai ales pentru tipul de personalitate umană făurit de civilizația actuală și de cea a viitorului. Cultura tehnică fără cultura umanistă poate să ducă la limitarea orizontului de cunoaștere, la crearea unui *om unidimensional*, îngust în gîndire și acțiune, sărac în simțire și trăiri, o persoană trunchiată sufletește, dezumanizată. După cum, o cultură umanistă, insensibilă la cultura tehnică, în actualul context al dezvoltării societății contemporane, poate să plămădească un tip de personalitate inadaptată, neputincioasă, stresată și complexată, înconjurată de mașini de tot felul (tehnosfera), care au pătruns masiv pînă și în activitatea gospodărească, persoană care nu știe ce să facă cu ele, cum să se adapteze la aceste mașini. Cultura tehnică fără cea umanistă duce la abrutizarea persoanei umane, după cum, cultura umanistă fără cultura tehnică duce la anihilarea forței sale creativ-acționale. Fără asimilarea uneltelor și cunoștințelor făurite de tehnica contemporană ea ar fi o persoană ineficientă, iluminist-contemplativă, într-un univers plin de solicitări dintre cele mai puternice.

Este de așteptat și de sperat ca aceste două forme ale culturii socio-umane să se dezvolte într-o proporție armonioasă și stimulativă pentru creativitatea socială. Desigur, aceasta depinde și de opțiunile generației noastre. Tudor Vianu, pornind de la distincția ce se face, în filosofia culturii, între civilizație (bunuri tehnico-economice) și cultură (valori spirituale), notează : „Civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizației pentru a obține cultura ; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar cînd recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizației propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ținte este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlate finalități culturale ale omenirii. Nu dușmănia contra civilizației trebuie să fie rezultatul pe care teoria filosofică a culturii îl îndreptățește, ci dorința de a completa efortul omenesc cultural în cît mai multe direcții, admițînd însă că și valoarea pe care civilizația și-o propune este o valoare demnă de a fi urmărită și realizată, după cum sînt toate valorile care conduc silințele creatoare ale omenirii" (3, p. 161).

4. CREATIVITATE ȘI CULTURĂ

Creativitatea, ca funcție de bază a subiectului individual și colectiv, activ și transformator, ca valoare constructivă și autentic revoluționară, ce vizează obținerea noului și valorosului în toate domeniile de activitate, ca modalitate de formulare și rezolvare de probleme, în sensul lui Th. Kuhn (5, 6), tinde să devină *axul unificator* al științei contemporane, *numitorul ei comun*.

Cultura este un *produs* al creativității social-istorice a colectivităților umane și, totodată, *suportul dinamizator* al acesteia. Prin această expresie se evidențiază relația cauzală și de feedback dintre creativitate și cultură. Cultura este efectul creativității sociale și, totodată, ea este un factor puternic stimulator (sau frenator, în anumite cazuri) al acesteia.

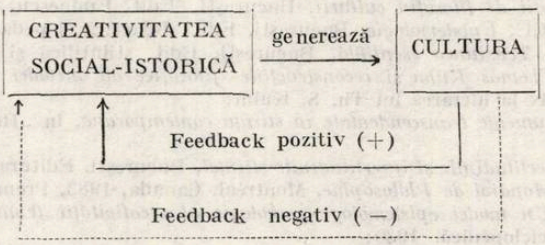


Fig. 1. Relația dintre creativitatea social-istorică și cultură

Desigur, cultura autentică, democratică, revoluționară, profundă, multilaterală, ca expresie a unei mari sinteze a valorilor produse de umanitate e generatoare de puternice impulsuri stimulative asupra creativității sociale și individuale, prin feedback pozitiv. După cum, cultura nedemocratică, elitistă, împovărată de elemente discriminatorii, de practici dogmatice-nihiliste exercită o nefastă influență frenatorie asupra creativității individuale și sociale prin feedback negativ. Calitatea valorică-superioară a culturii se răsfrînge pozitiv asupra creativității, așa cum, defecțiunile din cultură se resimt negativ (uneori dramatic) în sfera creativității individuale și sociale. Această constatare evidențiază cît de importantă este practicarea unei politici culturale corecte, așa cum o înțelege și o practică Partidul Comunist Român (2, p. 56—71).

Din analiza relației creativitate-cultură nu rezultă (și nu trebuie să rezulte) ideea unilaterală după care cultura ar fi singurul factor ce influențează pozitiv sau negativ creativitatea socială. Într-o viziune sistematică e necesar să admitem o pluralitate de factori ce influențează creativitatea socială, între care cultura nu ocupă ultimul loc.

Între nivelul de cultură al colectivităților și indicele de creativitate socială se presupune a fi o relație de directă proporționaliatate. Cu cît cultura indivizilor și a colectivităților e mai mare, mai bine organizată și promovată, mai bogată calitativ-valoric, cu atît indicele de creativitate socială e posibil să fie mai mare. Și invers, cu cît cultura indivizilor și a colectivităților e mai mică, mai săracă calitativ-valoric, mai rău organizată și promovată, cu atît indicele de creativitate socială poate să fie mai mic (11). Eforturile constante și stăruitoare ce se fac la noi în țară pentru ridicarea nivelului de cultură al colectivităților, se cer văzute și înțelese și din acest punct de vedere. Cultura socială a creuzetul și fermentul în care se plămădește și se dezvoltă creativitatea socială. O cultură polivalentă, bogată, dinamică,

larg penetrantă în mase, patriotică, revoluționară, se constituie ca suport informațional asociativ-combinatoriu pe care lucrează fantezia creativă și inteligența individuală și socială. Într-un context cultural dinamic, între diferitele specii de cultură (umanistă, științifică, tehnică etc.) se realizează, permanent un transfer de structuri (idei, limbaje, metode, tehnici etc.) îmbogățindu-i reciproc.

BIBLIOGRAFIE

1 K. MARX, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968;
2 NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1984;
3 T. VIANU, *Studii de filosofia culturii*, București, Edit. Eminescu, 1982;
4 ȘT. GEORGESCU, *Epistemologie*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1978;
5 TH. S. KUHN, *Tensiunea esențială*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982;
6 M. FLONTA, *Thomas Kuhn și reconstrucțiile filozofice ale metodei cunoașterii științifice*, studiu introductiv la lucrarea lui Th. S. Kuhn;
7 I. PÂRVU, *Argumente transcendentale în știința contemporană*, în „Revista de filosofie", nr. 1, 1982;
8 L. de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*, București, Editura politică, 1980;
9 *XVII Congrès Mondial de Philosophie*, Montréal, Canada, 1983, Première Circulaire;
10 I. MORARU, *Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980;
11 I. MORARU, *Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică*, București, Edit. politică, 1981.

IPOSTAZELE LUI „HOMO"*

MARCEL BREAZU

Reiau lecturi ale unor cărți care stau de mulți ani în rafturile bibliotecii. . . Nu încetez să mă uimesc de miracolul acesta al așteptării tăcute pe care gîndurile și simțămintele autorilor lor o manifestă în zăcerea răbdătoare a semnelor grafice din paginile cărților — pentru a-și recăpăta viața, atunci cînd sînt din nou descifrate, mereu și încă o dată. . . . Și îmi dau seama că această *capacitate umană de a conserva viața spirituală în elemente materiale inerte* este una dintre cele mai caracterizante pentru această ființă care este Omul.

S-au dat numeroase calificative acestei ființe — lui „Homo" — de la mai vechiul „homo sapiens", prin „homo faber", „homo ludens", „homo ridens", „homo loquax", „homo aestimans", „homo aesteticus", pînă la mai recentul „homo significans". Fiecare dintre aceste calificative desemnează cîte o trăsătură dintre multele pe care omul le manifestă. Dar din fiecare dintre aceste trăsături se găsesc *rudimente*, și la alte viețuitoare. De la castor — de exemplu — pînă la celebrul cimpazeu din experiențele lui Köhler (care îmbina două bețe de bambus pentru a-și apropia o banană așezată la o distanță de cușca lui, pe care membrele anterioare nu o puteau atinge), trăsătura de *„faber"* este prezentă și la alte viețuitoare, în grade diferite, bineînțeles toate rudimentare. E suficient să ne amintim de cuiburile păsărilor. . .

Trăsătura „ludens" este evidentă la atîtea animale tinere, la atîtea „jocuri" care preced de multe ori, la diferite viețuitoare, actul sexual. Înzestrarea "estetică" este atît de evidentă nu numai în coloritul penajului păsărilor ci și în dispoziția și cromatica petalelor florilor, încît e superfluă insistența. Pînă și capacitatea de a *„semnifica"* poate fi depistată în comportamentul unor animale, chiar dacă în forme rudimentare, care estompează uneori diferența dintre *semnal* și *semn*. În hazlia expresie „vițelul la poarta nouă" transpare faptul că vițelul „semnifică" semnalele vizuale ale porții familiare și este nedumerit de schimbarea lor.

Capacitatea de comunicare interspecifică nu mai lasă, după date mai vechi și mai recente, nici o urmă de îndoială. E suficient să menționeze comunicarea prin sunete între delfini, sau între balene, pentru a lăsa pe seama biologilor restul exemplarelor. „Homo loquax" nu este deci singura ființă care poate comunica cu congenerii lui de specie.

În ceea ce privește calificativul de *„sapiens"* — acesta este mult prea vag pentru a nu observa că într-un grad sau altul atîtea animale „cugetă", gîndesc adesea la posibilitățile care se ivesc pentru a-și procura hrana sau pentru a se feri de primejdii și *selectează* pe cea care li se pare mai adecvată.

* fragment dintr-o lucrare în pregătire.

Sigur animalele nu „rîd" ! Dar acest calificativ de „ridens" se referă la o anumită contractare a unor grupe de mușchi faciali sau diafragmatici. „Veselia" însă a anumitor ființe nu poate fi contestată. Să amintesc de „datul din coadă" al cîinilor ?

Dar nici o specie vieţuitoare nu transpune, *pentru a o „conserva"*, o stare de spirit, într-un *„obiect material"*. Numai *„homo conservans"* o face[1]. În urmele desenelor în piatra templelor și a catedralelor, în marmura sau în bronzul statuielor, în frescele din piramide sau din locuinţele pompeiene, în mozaicurile bizantine, în pînza sau lemnul colorat al picturilor, în notaţia muzicală, în grafia ideogramelor și alfabetelor conservată pe plăci de lut, pe papirus, pe pergament sau pe hîrtie, se „conservă" mișcările spiritului unor oameni a căror materie trupească este de mult dispărută, „retopită" în materia cosmică. Elefantul, odată mort, nu se mai păstrează nimic din ceea ce a fost *viaţa* materiei care l-a constituit. Numai omul creator *nu* moare „de tot". Celelalte vieţuitoare dau, cel mult, mai departe, prin gonadele lor, genele care se desfășoară în organismele urmașilor. Omul dă însă pentru cei ce vieţuiesc după moartea lui trupească, în aceste *„conserve"* ale spiritualităţii lui, ceea ce îi este mai specific : capacitatea, ajunsă la mare dezvoltare, de a *semnifica*. Știm astăzi că au existat culturi fără scriere și fără altfel de „conserve" sprituale. Dar preţ nu au decît acele culturi *capabile* să *„conserve" capacitatea de a semnifica*, acele culturi care au scriere sau ridică monumente (în intenţia conservării puterii de semnificare) a ceea ce constituie viaţa spirituală, subiectivitatea oamenilor, sortiţi altfel, ca toate ființele, să dispară prin trupul lor material, *obiectual*. „Homo conservans"aduce prin capacitatea lui structurantă, antientropică posibilitatea făuririi unei *experienţe*, care se adiţionează prin milenii și prin veacuri datorită acestor *suporturi materiale* ale trăirilor lui. Dacă plantele și animalele au posibilitatea de a transmite achiziţiile biologice de-a lungul evoluţiei speciilor — ele o fac în structura corpului lor material, prin constituirea anumitor elemente anatomofiziologice, prin mutaţii și selecţie naturală, și *nu în afara acestuia*.

Cunoscuta zicală : „Eşti om numai dacă în trecerea ta pe pămînt ai zămislit un copil, ai zidit o casă, ai sădit un pom" — este adevărată numai în parte. Și animalele au „copii" și își construiesc bîrloguri. Dar ele nu lasă de pe urma existenţei lor nici o urmă materială, sortită să transmită urmașilor ceea ce a fost, în timpul vieţii lor, o *„interioritate"*. Numai dacă ai transferat unui element *material* trăirea ta sufletească, fie ea de ordin ştiinţific, filosofic, artistic, moral sau politic — eşti într-adevăr altceva decît tot restul biologiei. Distincţia dintre natură și cultură este tocmai distincţia dintre „biologie" și „valoare". Dar numai *valoarea* întruchipată într-o „conservă" materială poate da seama, pentru posteritate, dacă ai trecut din „biologic" în „uman". Sigur *creatorii* anonimi de folclor — cîntec, legendă, mit sau poezie — pot să nu lase după ei o „conservă" consemnată în lemn, culoare sau ideogramă. Dar oare nu „transferă" ei urmașilor, creaţia lor, prin elementul *material*—consistenţa cuvintelor vorbite și a vocii cîntate — în așa fel încît o asemenea creaţie este și ea, pe o cale aparte, o *„conservă materială*, un element *material* transmis celor ce preiau moștenirea ? Spunea odată o tînără poetă : „Noi ne-am îngropat « faraonii » în folclor". Iată deci că folclorul este tot atît de *material* ca și piramidele

[1] Ar fi foarte ieftin, pentru cei înzestraţi cu zeflemeaua ușurică, să spună că transform umanitatea într-o fabrică de conserve.

chiar dacă această *materialitate* este mai frustă. Este în acest act un drum complex contradictoriu : de la spirit la materie și de la materie la spirit pentru a deveni fapt de cultură.

Cultura *umană* (pleonasmul e intenționat pentru a sublinia că nu putem vorbi de o cultură botanică sau de o cultură zoologică) apare și se dezvoltă continuu tocmai pentru că oamenii fiecărei epoci istorice găsesc în *obiectele materiale* făurite de antecesori, păstrate, ,,conservate'', trăirile de toate categoriile ale acestor antecesori. De aici pornește mai departe creația filosofică și științifică, etică și estetică, ulterioară. De milioane de ani privighetoarea cîntă ca și azi, trandafirul are același aspect (trec peste realizările horticultorilor, unde *omul* intervine), castorul sau termita își construiesc același tip de adăposturi — în vreme ce înfăptuirile umane ale culturii (artistice, tehnice) devin mereu altele, tocmai datorită faptului că pornesc de la o bază de creație anterior existentă. Cine poate scrie, picta, sau compune fără ,,semnele'' materiale create mai înainte ? Omul trăiește și există *ca om* numai în mediul creat de el (cu toate obiectele materiale pe care le-a făurit grație conservării creațiilor tehnice) chiar dacă pleacă în Cosmos sau în Ocean — așa cum, pe drept cuvînt, remarca Hanah Arendt.

Dar mai mult ! Ființa biologică umană este *muritoare* ca toate ființele vegetale și animale. Dar care plantă sau animal a devenit vreodată *nemuritor* ca Bach, Tolstoi sau Eminescu ? Creațiile *spirituale* umane dăinuie peste veacuri numai pentru că pot fi conservate în elemente *materiale*. Așa cum s-a observat mai demult, Beethoven este *nemuritor* pentru că nu se poate închipui astăzi că este posibil un singur minut în care, undeva pe glob, să nu se cînte ceva din muzica lui, din *trăirile* lui deci, care s-au *conservat* în partituri, discuri sau benzi de magnetofon. Valorile perene, cele care au rezistat de milenii — Homer, Shakespeare, Praxiteles, Rembrandt, de exemplu — fac ca ,,nemurirea'' celor care le-au creat să fie existentă, chiar dacă în unele epoci numai în mod *potențial* (ca muzica lui Bach, de exemplu, care aproape un veac a fost cunoscută numai de cîțiva inițiați). ,,Nemurirea'' de acest fel se *vivifică* însă, strălucește periodic, în funcție de criteriile de valorizare ale diferitelor epoci istorice, pe variate meridiane. ,,Conserva'' materială a trăirilor spirituale, atîta vreme cît nu este distrusă în materialitatea ei prin vicisitudinile istoriei, face ca ,,nemurirea'' *latentă* să poată deveni ,,*actuală*'' cînd este redescoperită ca scrisoarea hieroglifică, monumentele aztece, desenele rupestre etc.). O asemenea ,,conservă'' este, în esența ei, vărsarea în tezaurul cultural al omenirii a unor capitaluri care fructifică mereu. Totalitatea unor asemenea ,,conserve'' este ceea ce Toffler denumește ,,memoria socială''. Prin conservare spirituală, materia transfigurată transcende *onticitatea* ei pentru a intra în sfera *axiologicului*. Distrugerea unor asemenea ,,conserve'' este un pas înapoi de la cultură la natură, de la uman la biologic, de la Prospero la Caliban. Prin lipsa de ,,conserve spirituale'' ale animalelor nu putem ști dacă ele au sau nu fantezie. Este de observat că indivizii fiecărei specii bilologice nu au *originalitate* (sau cel mult una derizorie și efemeră), ,,creația'' lor rezumîndu-se la ceea ce este programat în gene. Specia umană are și ,,eternitate'' diversificată și nu una monotonă ca a restului viețuitoarelor.

Henri Focillon spune în această privință, referindu-se la evul mediu : ,,Omul acestei perioade, definit printr-un sistem social și printr-o activitate intelectuală, ar rămîne pe jumătate în umbră dacă n-ar fi prezent și

ridicat printre noi în pietrele monumentelor. Acestea nu sînt documente complementare ale istoriei sale : *el este aici în toată întregimea lui*".[2]

Antropologii se străduiesc astăzi să determine cu precizie momentul în care a apărut specia „homo". Eforturile lor merg în direcția depistării exacte a ceea ce din punct de vedere *anatomic* diferă de strămoșii animali și se apropie de „homo erectus". Sigur că această configurație anatomică datorită staționii verticale, cu toate consecințele ei, a dat naștere speciei din care facem parte. Dar granița anatomică este mereu mutată, în noile descoperiri, tot în funcție de trăsăturile craniului, ale feței, ale membrelor anterioare.

O descoperire mai recentă a unei echipe conduse de Maurice Taïeb, în Etiopia, situează apariția lui „homo" acum circa trei milioane și jumătate de ani. Scheletul unei femei—denumită de cercetători, cu umor, Lucy — reconstituit în întregime, e considerat a fi al unui „homo", datorită posibilității schițării evoluției trăsăturilor ei anatomice către „homo erectus" și „homo habilis". Dar cred că ei trec peste deosebirea radicală dintre „hominid" și ramura simiescă a evoluției, fără să se oprească asupra distincției nete apărute numai odată cu primele *semne* scrijelate pe piatră, avînd o anumită *semnificație*, care *conservă* stările de spirit ale primilor oameni.

Paleontologul Henri Breuil, încercînd să contureze apariția primilor oameni, spune : „Ce erau primii oameni, dintre care cei mai recenți practicau cîteodată *săparea de morminte*, decît un soi de brute ingenioase, *capabile să forțeze prin silex și foc, larga deschidere a imperiului uman*, în mijlocul monștrilor giganți"[3]. Iar André Leroi-Gourhan, paleontologul și antropologul de mare prestigiu, vorbind despre capacitatea de simbolizare a primilor oameni, spune : „Mitologie și grafism multidimensional sînt de altfel normal coincidente în societățile primitive și dacă aș îndrăzni să uzez de strictul conținut al cuvintelor, aș fi tentat să echilibrez «mito-logia» care este o construcție pluri-dimensională apăsînd pe verbal, printr-o «*mito-grafie*», care este strictul corespondent manual"[4]. Cu alte cuvinte, este aici indicată necesitatea ca simbolurile mitologice să fie transpuse în creații „manuale", adică de construcție *materială*. Tot André Leroi-Gourhan remarcă într-o altă lucrare —*La prehistoire de l'art occidental*— că așezarea topografică a frescelor este aleasă în așa fel ca ele să poată fi „conservate", adică din dorința *ca ele să reziste timpului și să poată da seama de trăirile umane structurate acolo.*

Această dorință de „a da seama" urmașilor este, în fapt, corelarea *conștiinței* morții fizice inevitabile (nu putem ști dacă animalele o au sau nu) cu dorința exprimată încă de Horațiu prin cunoscutul „non omnis moriar". De atunci dorința de „a nu muri de tot" a fost mereu manifestată de un om de cultură sau altul. Marcel Proust a exprimat pregnant această dorință, cînd a vorbit despre nevoia de „a pune în siguranță" zăcămîntul de senzații, sentimente, gînduri și năzuințe existente în memoria lui, atunci cînd creierul se va descompune iremediabil prin moartea fizică. În *Le temps retrouvé* el mărturisește că vrea să păstreze în cărțile lui existența trăirilor sale, pentru „a le proteja contra rumorilor și, un oarecare timp, *contra uitării*". Mai mult, el spune și la ce ar sluji această „punere în siguranță"

[2] H. Focillon, *Le Moyen Âge roman*, Paris, 1938, p. 12 (subl. ms.).

[3] Henri Breuil, în *L'art et l'homme*, sub redacția lui René Huyghe, Paris, 1957, vol. I, p. 37 (subl. ns.).

[4] André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. I, Paris, 1964, p. 272 (subl. ns.).

. . . căci cititorii mei nu vor fi, după mine, cititorii *mei*, ci cititorii lor înșiși, cartea mea fiind decît un soi de lentilă măritoare grație cărora eu le voi fi furnizat mijlocul de a citi în ei înșiși"[5].

Ivar Lissner într-o lucrare în care analizează civilizațiile mai puțin cunoscute, vorbind despre locuitorii vechiului Ierichon, relatează că în zece cranii din epoci preistorice, descoperite acolo, „ochii sînt marcați prin cochilii. S-a încercat în acest fel să li se redea trăsături vii. Fiecare parte a figurii este lucrată cu o mare finețe. S-au descoperit chiar urme de pictură, căci locuitorii Ierichonului erau împinși de dorința de a reconstitui tenul, expresia și chiar viața morților lor, grație unei priceperi artistice remarcabile. *Omul se străduiește aici să învingă moartea prin artă*"[6].

Dintre toate „conservele spirituale", cele care păstrează trăiri umane mai complexe sînt operele de artă. În vreme ce într-o lucrare științifică se păstrează *cunoașterea* (descriptivă sau euristică) a savantului, într-o operă de artă valoroasă apare pentru posteritate *omul întreg*, cu senzorialitatea, afectivitatea, intelectivitatea și tensiunile lui voliționale. Mai mult, o operă științifică se perimează necesarmente, știința fiind în progres continuu. O operă de artă autentică *conservă însă perenitatea esenței umane*, chiar dacă o face cu timbrul specific fiecărei epoci.

★

În epoca pe care o străbatem, tranziența accelerată a curentelor artistice, explozia informațională în știință și tehnică se datorează tocmai înmulțirii *elementelor materiale* (cărți, reviste, ziare, biblioteci, mijloace audio-vizuale, muzee și expoziții) care conservă achizițiile vechi și recente ale spiritului uman.

Tocmai astăzi nu trebuie să uităm că o colectivitate este cu atît mai autentic *umană*, cu cît „*conservă*", mai mult și mai eficient, trăirile ei spirituale, cu cît e mai conștientă de *istoria* ei, consemnată în „*conservele*" de viață spirituală, adunate de-a lungul mileniilor.

„CONCEPTE INTEGRATIVE" ÎN UNIVERSUL SPIRITUAL

ANGELA BOTEZ

Înțeles drept rezultat al capacității verbale a oamenilor de a exprima realitatea în abrevieri convenabile, în entități abstracte, conceptul este unul din cei mai vechi termeni ai folosofiei. Provenit etimologic din latină, unde verbul „concipio" înseamnă „ținere împreună în minte a însușirilor esențiale ale unui grup de obiecte", conceptul a fost definit ca reprezentare generală și generică, schemă, rezumat, esență, extras al unor imagini similare, însumare de asemănări, asociație de atribute, sisteme de caractere consonante, focalizare a semnificației unor obiecte sau fenomene. Gîndit ca sinonim cu noțiunea, „conceptul" s-a văzut exprimat prin semne,

[5] Marcel Proust în ediția *Pléiade*, III — p. 1033 (subl. ms.).
[6] Ivar Lissner, *Les civilisations mystérieuses*, Paris, 1964, p. 10 (subl. ns.).

simboluri, cuvinte. Calitatea lui de înțeles al cuvîntului l-a mai indicat a fi definiție condensată, „gest mental", „monedă de schimb a gîndirii", mijloc ce evocă un sens, instrument mnemotehnic, de conservare, de evocare, elaborare și comunicare a gîndirii, modalitate de exteriorizare și materealizarea gîndului în limbaj.

Nu întîmplător, din timpuri străvechi, cu mare predilecție în antichitatea greacă, Evul Mediu european și în secolul XX, limbajul a atras atenția și a concentrat interesul orientărilor filosofice. Împărțind cu gîndirea calitatea de „miracol" în fața căruia omul nu încetează să se mire în pofida numeroaselor clasificări, definiri, analize și diferențieri, pe care disciplinele științifice și filosofice le întreprind continuu, limbajul se dovedește a fi el însuși o lume, un Univers de : noțiuni și concepte ; sensuri și semnificații ; indice, semne și simboluri ; cuvinte, termeni și convenții de comunicare. Astfel că, dincolo de poziția sa de obiect al semioticii, filologiei, lingvisticii și altor discipline științifice, limbajul se instituie pe bună dreptate ca temă esențială a filosofiei științei, a filosofiei culturii, a antropologiei, am zice chiar a ontologiei. El poartă o încărcătură dătătoare de seamă pentru istoria culturilor ce s-au succedat în Universul spiritual, cuvintele dovedindu-se un fel de date „arheologice" prin care o epocă culturală sau alta intră în sfera înțelegerii actuale. Orice modalitate de exprimare spune ceva despre lumea gîndurilor în care s-a născut. Paleontologia limbii contribuie la dezvăluirea paleontologiei gîndirii unei epoci astfel că informații despre Universul spiritual se pot găsi studiind cuvintele ce denumesc concepte relevante pentru anumite paradigme culturale. Deoarece limbajul verbal invocă prin sistemul lui de notații și conotații ansamblul cel mai bogat bogat de cogniții, stări afective și tendințe de acțiune, el are dintre toate formele de comunicare ponderea cea mai mare în impunerea unui anumit specific al culturii.

Fiecare limbă, scrie C. Noica, este la urma urmelor înțelepciunea lumii într-una din veșmintele ei, iar fiecare popor o lume în vastitatea ei. Ceea ce poate să exprime această vastitate nu este nimic altceva decît însăși limba sa. Limba conservă spiritualitatea unui popor, structurile sale psihice, fiind memoria conservantă a valorilor în care el crede și prin care se definește (1). Limba materializează modul de gîndire și simțire al popoarelor, dar și al întregii umanități, de aceea limbajele sînt traductibile. Ca și cultura, limba conține în sine ceva din spiritul general al omenirii întruchipat în spiritul unei anume epoci. Timpuri istorice diferite reprezintă cîmpuri semantice diferite.

Înțelegerea unei anumite epoci culturale prin descifrarea garniturilor de concepte ce-i sînt proprii constituie de aceea unul din țelurile antropologiei culturale contemporane în căutarea interacțiunilor între structurile mentale, atitudinile filosofice, opțiunile valorice, pattern-urile comportamentale și modalitățile de comunicare. Lucrări recente de antropologie (2) susțin că sistemul de simboluri semnificative (limbaj, artă, mit, ritual) este esențial pentru diferențierea culturilor, criticînd lipsa atenției cuvenite pentru astfel de probleme la cunoscuții antropologi : E. B. Tylor și J. G. Fraser. Se demonstrează că nici o cultură nu se constituie din simboluri în sine, ci din simboluri așa cum sînt ele utilizate, modalitatea de folosire reprezentînd inscripția publică a sensibilității comune. Orice formă simbolică explică și este explicată de textura pattern-urilor vieții umane. Culturile ca sisteme de simboluri constituie mecanismele extrapersonale de control asupra perceperii, înțelegerii, judecării și a manipulării lumii, sursele

extrinseci de informaţie, „genele" care realizează intersubiectivitatea. De aceea, într-o anume cultură categoriile, cuvintele, imaginile, instituţiile, comportamentele, practicile sînt interconectate. Antropologii discută tot mai frecvent despre comensurabilitatea structurilor conceptuale, despre background-ul conceptual şi variabilitatea schemelor conceptuale. În această zonă de cercetări se produce deschiderea către epistemologie, prin constatarea nevoii de clarificare a raporturilor între diverse Universuri culturale şi Universurile teoretice care le secondează (3).

Dimensiunea comună a umanului, puterea de a crea simboluri, metafore, de a naşte o lume ideală, un univers spiritual, constituie o temă principală în filosofia limbajului (vezi Cassier, Saussure, Peirce), iar manifestarea arhetipurilor de gîndire şi simbolizare îi preocupă mai ales pe psihologi şi antropologi (vezi Jung, Skinner, Durand, Blaga, Chomsky).

În viziunea lui St. Lupasco, ariile limbajului nu sînt aceleaşi cu ariile conţinutului mental al conceptului; de aceea, lingvistica este tributară şi psihologiei conceptului. Conceptul nu ar fi doar sfera enigmatică a unei abstracţii oarecum descărnată slujind exclusiv unei activităţi raţionale. Tot ce a achiziţionat imaginea şi memoria prin percepţie şi motricitate acţională se vede parcă desprins şi concentrat în conţinutul conceptului. „El este deci, esenţa, chiar chintesenţa psihicului sau, altfel spus, psihicul al cel mai înalt nivel al existenţei sale energetice".

Pentru filosofie, cuvîntul şi conceptul sînt teme tot atît de vechi şi importante ca şi fiinţarea şi gîndirea pe care le exprimă şi cu care interacţionează. De Bonald susţinea că sufletul omului este zilnic scos din neant de către cuvînt, cuvîntul servind şi la comunicarea cu alţii, dar şi pentru a crea în eul propriu, conştiinţa lucrurilor. Conceptul şi cuvîntul se nasc împreună şi se dezvoltă împreună. Disputele asupra naturii conceptului (vezi 5) considerat cînd entitate teoretică, cînd reală, l-au situat pe acesta „ante rem", „in re" sau „post rem", adică în sfera existenţei divine, a lucrurilor naturale sau în sfera produselor intelectului.

Extensiune-compresiune, denotaţie-conotaţie, sferă-conţinut, sens-semnificaţie, limbaj-metalimbaj, limbaj exterior-limbaj interior sînt toate cupluri legate de raportul dintre lucruri, gînduri şi cuvinte, raport studiat azi de discipline diferite precum semiotica, logica, filosofia limbajului reprezentate de Wittgenstein, Bochenski, Frege, Boole, Carnap, Cassirer, Peirce, Saussure etc.).

Triunghiul semantic : cuvînt, gînd, lucru apăruse încă la comentatorii lui Aritsotel, deşi în această perioadă semantica nu se diferenţiase încă de celelate domenii ale filosofiei. Orice lucru are un nume, o definiţie, o descriere. El poate fi indicat şi semnificat prin cuvînt .Prima instituire a relaţiei lucrurilor individuale cu cuvintele — denumirea — este urmată de a doua instituire a relaţiei între esenţa lucrurilor şi cuvinte — abstractizarea, conceptualizarea, generalizarea.

Nominalismul cuprinzînd orientările care nu acceptă o realitate mentală distinctă de cuvinte absolutizează prima din cele două instituiri de care vorbeam, mergînd pînă la a susţine posibilitatea dispensării de cuvinte şi înlocuirea lor cu hieroglife (scolasticii) sau cu simboluri matematice (logica matematică).

Conceptualismul şi realismul în schimb văd în cuvînt expresia a ceva exterior limbajului. Exprimabilul este altceva decît expresia. Semnificaţia formală a cuvintelor (gîndurile conţinute în ele) există separat ca en-

titate rațională : concept, noțiune. În calitate de semn al conceptului, cuvîntul are rol de comunicare. În afara acestor două unilateralizări care privesc cuvîntul fie doar ca semn al gîndului, fie doar ca semn al obiectului există orientarea după care conceptul reprezintă realizarea unei reflectări generalizate a lucrurilor individuale, iar cuvîntul este semnul conceptului. O explicație a existenței conceptelor integrative se poate da pe baza acestei din urmă perspective. Etapele de formare a Universului spiritual, punctele fierbinți în care s-au zămislit marile culturi ale lumii etalează concepte specifice exprimate în cuvintele diverselor limbi.

Un alt tip de probleme care interesează încercarea de a caracteriza o epocă prin concepte integrative sînt cele cu privire la generalizarea sau variabilitatea categoriilor filosofice. Dacă în antichitate categoriile ca „semințe" ale Logosului universal, sînt interpretate drept predispoziții fixe și generale plantate de divinitate în intelectul uman, mai tîrziu senzualismul englez le vede drept copii șterse ale percepțiilor. Ca unică soluție de a salva soliditatea științei definită drept corp permanent de teze fundamentale, Kant concepe categoriile ca expresii necesare, neschimbate ale unei conștiințe generice. Ființa omenească gîndește în chip necesar în forme categoriale precise care o duc la o unică știință exactă. Kant ridică astfel la nivelul luciditații filosofiei o idee pe care Galilei și Newton se bazau fără să o exprime explicit. Împotriva pretinsei stabilități și generalități absolute a categoriilor inteligenței apar însă din nou glasuri în dezacord la sfîrșitul secolului XIX. După Nietzsche, categoriile nu sînt structuri ireductibile ale spiritului omenesc, ele sînt doar funcțiuni convenționale de care omul se folosește pentru a desemna lucrurile și pentru a le înțelege. Categoriile sînt coborîte astfel într-o regiune de viață psiho-bilologică foarte complexă și plină de contingențe, ele fiind condiționate de interesele omului sau ale unei seminții de oameni. Mijloace inventate de om pentru a-și manifesta puterea față de realitatea din jur, categoriile nu sînt statornice. Mach consideră și el conceptele cu care operează inteligența omenească, doar niște reacțiuni de gîndire ale ființelor umane față de lumea senzațiilor. Omul este constrîns să se orienteze în lumea dată. Conceptele îi servesc ca mijloace de orientare, ca mijloace de economisire a energiei psihice. Printre conceptele cu care lucrăm, susține Mach, sînt de preferat acelea care înlesnesc omului orientarea în lume cu maximum de economie. Neavînd funcții permanete, conceptele se schimbă, fiind înlocuite cu altele care-și pot îndeplini mai bine funcția lor biologică. Întrucît nu fac parte din textul realității, observă și Vaihinger, fiind o interpretare a acesteia fără de care omul nu poate exista, conceptele reprezintă doar ficțiuni postulate ale vieții practice. Pentru școala de la Marburg, categoriile redevin momente neschimbabile și fixe ale unui abstract și absolut proces de gîndire logică.

Cu privire la variabilitatea sau generalitatea categoriilor, o tentativă interesantă face filosoful român Lucian Blaga. El admite existența categoriilor necesare kantiene ale inteligenței, dar subliniază că plăsmuirile teoretice ale ființei umane nu sînt totuna cu ele, gîndirea se formează și în funcție de cea de a doua garnitură de categorii, categoriile stilistice care organizează inconștientul. Acestea constituie un fel de apriorism al spontaneității umane, alcătuind o matrice silistică care se imprimă asupra tuturor creațiilor umane. Apriorismul stilistic, deosebind o cultură de alta, un popor de altul, se adaugă apriorismului kantian, care unifică gîndirea prin categorii (6, p. 180—192).

Reflectare a obiectului, judecată schițată, instrument de interpretare, conceptul a fost considerat cînd entitate substanțială, cînd entitate psihică sau teoretică, întotdeauna exprimat prin cuvînt.

*

Ce pot fi deci cuvintele pentru Universul spiritual al Omului: liant unificator sau limită separatoare între culturi și epoci? În evoluția limbajelor se realizează continuitatea progresului spiritual al omenirii sau se nasc coduri intraductibile care încurcă babilonian omenirea întrerupînd canalele de comunicare dintre culturi. În evidenta înlocuire periodică a garniturilor de imagini și concepte, focalizate de oarecare simboluri șiexprimate în anume cuvinte se răsfrînge oare lipsa de ființă a unui Univers real, stabil ca totalitate organizată a existenței, sau puterea acestuia de a se sustrage prin mișcare și complexitate unei definitive fixări într-o anume formulă culturală? Iată cîteva întrebări care rămîn perene în cercetarea acelei totalități cosmice care este cultura ca Univers spiritual al omului. Aceasta deoarece cuvintele contribuie la realizarea atît a continuității cît și a discontinuității spirituale în evoluția omenirii. Restructurarea culturală periodică în jurul unor centre conceptuale nu reprezintă o suită de iluzii prinse în diverse reprezentări iconice și lingvistice arbitrare, ci mai degrabă etape în căutarea permanentă a esențelor lumii, întotdeauna parțial tangibile. Specificul Universului spiritual constă tocmai în faptul că el ființează numai prin imagini și concepte care fixează la un moment dat o anumită stare a cunoașterii și afectivității (chiar istoria, procesul, scurgerea temporală sînt surprinse static).

Încă Aristotel observa faptul că viața inteligenței se constituie prin oprire în fața fluxului neîntrerupt al senzațiilor și al lucrurilor (vezi 8). Prin această oprire inteligența își dă putința de a contempla fluxul, devine independentă de el, îl domină noetic, se sustrage ea însăși fluxului senzațiilor. În această oprire — *eremesai kai stenai* — în acest repaus, care-i permite să se plaseze ca subiect în fața obiectului, să capete cunoștință totodată de propria-i subiectivitate precum și de obicetivitatea lumii exterioare spiritul face act de inteligență. Pînă aici spiritul era lume și totuși lumea nu exista pentru el, deoarece el se confunda cu lumea. Începînd cu *conceptul* și universalul, lumea se desprinde ca atare și se opune inteligenței. Conceptul este prin definiție universal. El condensează ceea ce fuge, se mișcă și este difuz, într-o imagine rezumativă permanentă. El reprezintă ceea ce este inteligibil în mișcare, ceea ce este stabil, necesar, esențial. Se creează astfel formele stabile, adică tot ceea ce este în stare să exprime limbajul. Aristotel spunea că rațiunea cunoaște și gîndește prin faptul că stă liniștită și se oprește. Inteligența este obișnuită să gîndească mișcarea prin intermediul nemișcatului. Totul este devenire și durată, susținea Bergson, sesizînd că doar spiritul face astfel încît să capete instantanee luate pe tranziție în trei tipuri de reprezentări: calități, esențe, fapte, cărora le corespund adjectivele, substantivele și verbele în limbaj. Pentru nevoile acțiunii gîndirea își concentrează atenția pe ceea ce este stabil în devenirea continuă: Forma, Ideea. Imaginea lumii pe care o dă inteligența este de aceea trunchiată deoarece se constituie din luări de vedere din realul care există ca devenire și continuitate. De aceea repetatele schimbări în exprimare sînt necesare omului pentru a realiza o apropiere continuă de Universul natural în continuă transformare și chiar de propriul Univers spiritual cînd acesta devine obiect de autoreflexie. Dacă orice con-

cept exprimă o abreviere în entități statice a unor largi semnificații, o „prindere împreună" (să ne gîndim la etimologia termenului concept) a dimensiunilor lumii într-un anume moment și într-o anume stare, apare evidentă motivația pentru care periodic modelele culturale trebuie să se schimbe. După W. Hamilton, un semn, cuvîntul, este necesar pentru a da stabilitate progresului nostru intelectual, însoțind fiecare pas al progresului, ca un punct de plecare pentru mersul nostru ulterior către un punct mai înalt. Cuvintele alcătuiesc fortăreața *gîndirii*; ele ne dau posibilitatea să facem din fiecare cucerire intelectuală baza altor cuceriri.

Față de reflectarea neîntreruptă a realității determinată de neîncetata activitate practică prin care realitatea se umanizează iar omul se realizează, cuvintele tind să se fixeze, scrie H. Wald (8, p. 200). Reflectarea o ia înaintea cuvintelor cu ajutorul cărora se desfășoară. Cuvintele rămîn în urma dezvoltării noțiunilor pe care le exprimă. La un moment dat, conflictul dintre noua noțiune și vechiul cuvînt în care și prin care s-a format noua noțiune devine de neînlăturat. Noua noțiune cere să fie exprimată printr-un nou cuvînt. Constatarea că deseori gîndim precum Copernic dar ne exprimăm precum Ptolemeu nu este o simplă vorbă de duh, ci o observație subtilă asupra căreia merită să medităm.

Există deci o anumită înfățișare spirituală a epocilor istorice la conturarea căreia anumite concepte cu predilecție folosite au un important aport. Astfel de entități lingvistice specifice anumitor pattern-uri de cunoaștere și creație deslușesc de fiecare dată altfel și probabil din ce în ce mai adecvat încheieturile Universului natural cu cel spiritual, în diferențele și interferențele lor, în cadrul marelui Univers real.

Gînditori numeroși au surprins în termeni specifici precum : „forma mentis", „concepte centrale", „unități-idei", ‚idei-forță", „idei matrice" „categorii stilistice", „tradiții conceptuale", „populații conceptuale",„ constelații de idei", „calapoade de gîndire" tocmai existența exprimării arhetipale și a permanențelor de gînd în diversele moduri și timpuri în care se instaurează sisteme culturale.

Prevalența unui anumit tip de concepte și a familiilor lor semantice se observă la un moment dat în cunoașterea științifică, în modalitățile de expresie artistică, în Weltanschauung-ul filosofic. Nu este vorba de folosirea exclusivă a acestor concepte într-o epocă, ci de precumpănirea lor. Nu existența ci ponderea, nu enunțarea, ci semnificația deosebită pe care o capătă asemenea entități spirituale interesează. Voga unor cuvinte este, de cele mai multe ori, explicabilă prin adecvarea perspectivelor care se bazează pe conținutul lor conceptual la așteptările spirituale ale vremii. Întrucît inspiră o serie de ipoteze, proiecte, atitudini și teorii, de real succes în dobîndirea adevărului, binelui sau frumosului, aceste concepte sînt ridicate la ranguri dominante în cultură, devenind pietre de încercare a metodologiilor cunoașterii, creației, acțiunii. O serie de alte noțiuni le sînt subordonate, explicîndu-se prin cele dominante. Întrucît circulă între curentele științifice, artistice, morale, religioase, politice produc o adevărată orientare a culturii respective și devin *concepte integrative*. Existente în limbaj și înainte de a avea postura dominantă, ele produc la un moment dat puternice manifestări de optimism, chiar de entuziasm absolutizant și de speranță extravagantă cu privire la valoarea ce ar purta-o. Proclamarea (explicită sau implicită) cu fiecare mutație culturală a faptului că ultimul cuvînt și cel mai adecvat al raționalității a fost spus, că Universul spiritual a fost definitivat și va rămîne constant în predilecția sa pentru

anumite concepte, imagini și atitudini a devenit un fel de uzanță. De fiecare dată, însă, după o vreme mai lungă sau mai scurtă înfățișarea spirituală a epocii scurse sfîrșește prin a se transforma în alta. Cînd extensiunea sferei conceptelor integrative atinge o limită de saturație, apar semnele unei noi mutații culturale. Prin ea alte concepte vor fi impuse, cele vechi văzîndu-se nevoite să-și ocupe locul meritat în patrimoniul cultural al omenirii. Noile venite vor stîrni alte entuziasme lingvistice și speranțe cognitive. S-a întîmplat ca peste vreme concepte vechi să revină în actualitate cu sensuri modificate total sau parțial. Alteori, unele cuvinte au fost condamnate la uitare înainte de timp, cu toate că mai aveau încă putere de semnificație în raport cu fenomenele și procesele actualității respective. De aceea, sensurile specifice ce le etalează și domeniile predilecte pe care le invadează conceptele integrative, determinarea locului lor în arsenalul semiotic al omenirii și a motivației pentru care unele și nu altele dintre ele dau în anumite epoci istorice și în anumite zone geografice specificul matricei stilistice culturale se arată de o complexitate covîrșitoare. Fără aceste elemente integratoare, însă, spiritualitatea unei epoci, rod al unui îndelung proces de creație intelectuală și emotivă, ar fi o stufoasă și contradictorie forfotă de idei și modele. Obiectivarea într-o anume matcă stilistică asigură raționalitatea culturală, conceptele integrative sînt punțile de legătură între formele de cultură și contextul general al Universului spiritual. La început se răspunde unor necesități, compensîndu-se exagerări în direcția folosirii conceptelor sau categoriilor opuse (vezi ,,structura'' care vine să înlocuiască ,,evoluția extinsă dincolo de limite raționale). Cuvintele nou impuse devin însă pînă la urmă ele însele tiranice. În evoluția culturilor se observă adesea o pendulare între poziții extreme în utilizarea și atitudinea față de concepte polare. Desigur, ar fi simplificator să se reducă nașterea unei paradigme la predeterminarea ei prin utilizarea în epocă a unei garnituri de entități lingvistice specifice, după cum nu e adevărat nici că odată constituit un anume pattern cultural ar naște voga de care se bucură astfel de entități. Mai degrabă se poate remarca o interesantă determinarere reciprocă în cadrul căreia pregnanța cu care se impun concepte contribuie la închegarea unei paradigme, paradigma respectivă sporește apoi frecvența și semnificația utilizării acestora pînă cînd ele devin integrative pentru cultura respectivă. O așa-numită așteptare spirituală existentă se amplifică pe măsură ce elementul ce o satisface se dovedește adecvat. La un moment dat, cele două laturi ale interacțiunii ating însă o limită de saturație care le aruncă pe amîndouă în desuetudine, o altă inovație conceptuală și o altă paradigmă fiind necesare.

De-a lungul istoriei spiritualității, mijloacele lingvistice de comunicare au influențat toate subsistemele unui sistem cultural, contribuind la integrarea funcțională, logică, stilistică a valorilor într-un tot bazat pe un anume principiu normativ. Prin observarea locului diverselor cuvinte în procesul creării, transmiterii și receptării mesajului cultural se poate constata un anumit tipic lingvistic în surprinderea evenimentelor și proceselor în Antichitate, Renaștere și în secolul XX, dacă ar fi să ne referim doar la unele din marile etape parcurse în evoluția spirituală a omenirii. Fiecare din aceste perioade relevă anumite izomorfisme între știință, artă, religie, filosofie ca subsisteme ale unor totalități organice culturale, exprimate deplin de limbajul epocii. Astfel, la o simplă observație a titlurilor lucrărilor unor filosofi ai Antichității grecești, surprinse în lucrări doxografice, se remarcă preocuparea vremii pentru substanță, principii, divi-

nitate, formă, corp, configurație, destin, unitate, cosmos, armonie, măsură, soartă, predestinare, identitate, concept, calitate, reminiscență, contemplare, participare, definiție : preocupare semnificativă pentru ceea ce se spune că ar fi fost Weltanschauung-ul grec ; credința în două lumi, una cerească lipsită de schimbare, perfectă, divină și alta schimbătoare, pămîntească, coruptă, umană ; atracția spre idealul unității, a substratului neschimbător, negarea nonexistenței și a mișcării sau alungarea lor pe planul neautenticității și al corupției ; spațiul finit, gîndit închis în sine (nici o linie nu poate depăși dimensiunea sferică a lumii), existența umană reprezentată ca o anexă, derivată din cea divină, accentul filosofic esențial ce nu atinge omul fiind metafizic îndreptat spre concept, substanțialismul ce dirijează logica spre considerații statice ; infinitul, devenirea, procesul proscrise întrucît descumpănesc gîndirea.

Renașterea folosește și ea o garnitură de concepte, pe care le putem considera integrative : infinit, realitate, empirie, fapt, mecanism, invenție, metodă, măsurare, cantitate, certitudine, claritate, simplitate, calcul, lege, cauzalitate. Dacă ne referim tot la titlurile unor principale lucrări scrise de filosofii secolelor XV—XIX constatăm frecvența utilizării tuturor acestor termeni, ceea ce reflectă interesul epocii pentru o nouă problematică, transformarea semnificativă a cadrelor spirituale. Distincția pe care o făceau anticii între lumea cerească și lumea pămîntească dispare, Dumnezeu este acum plasat în centrul unui Univers în care individul stă pe loc de cinste. Constituind un microcosmos ce reflectă totalitatea cosmosului, ființa umană își caută continuu identitatea. Omul poate cunoaște realitatea concepută ca obiect perfect, organizată mecanic, susceptibilă de a fi surprinsă de senzație și gîndirea matematică. De unde formularea frecventă de reguli algoritmice în construcția teoriilor științifice și tentația modelelor universale ale cunoașterii, acțiunii și creației (vezi *mathesis universalis*), ideea cunoașterii științifice perfecte și mitul raționalității integrale ; spiritul scientist pozitivist care se autonomizează ; obiectivismul european ce crede într-o lume exterioară, ordonată, reflectată și controlată de lumea interioară a omului. În Renaștere, noțiunile intens folosite : experiență, adevăr, metodă, verificare, obiectivitate și imparțialitate semnifică locul privilegiat ocupat de știința naturii în cîmpul culturii și influența ei asupra cîmpurilor spirituale conexe în care materialismul se îmbină cu etica hedonistă, empirismul, determinismul, temporalismul, individualismul și pragmatismul.

În secolul XX frecvența cu care apar în limbaj concepte noi precum : sistem, informație, revoluție, criză, valoare, ireversibilitate, feed-back, relativitate, incertitudine, spațio-temporalitate, cantitate-calitate etc., indică faptul că pattern-ul filosofic cartesiano-kantian-analitic legat de revoluția copernicano-newtoniană în știință începe să fie schimbat cu unul istorist, sistemic, dialectic. Germenii unei noi paradigme culturale pot fi deja detectați la ora actuală în curentul pragmatismului, existențialismului, al noii filosofii a științei. Încercările de identificare a cunoașterii și cu „credința justificată" nu numai cu reprezentarea empirică, a limbajului și cu instrument (nu numai cu imaginea obiectului), a filosofiei și cu trăirea (nu numai cu rațiunea) a științei și cu problematizarea (nu numai cu formalizarea sînt toate încercări de a schimba statutul culturii tradiționale. Impunerea tematicii genezei psihologice a cunoașterii, a contextelor ei sociale și cognitive prezente la un Sellars, Quine, Sartre, Hanson, Kuhn, Toulmin constituie o schimbare radicală în normele, criteriile și standar-

dele ce defineau filosofia la sfîrșitul secolului XX. Clișee ce studiază obiectul filosofiei în zone fără istorie și mișcare și fac din ea tribunalul unei raționalități rigide se pare că vor fi înlăturate. Dialectica, hermeneutica, sistemismul — se pare că vor caracteriza în viitor în ansamblu gîndirea umană.

BIBLIOGRAFIE

1 CONSTANTIN NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Edit. Eminescu, 1978.
2 CLIFFORD GEERTZ, *Local Knowledge: Further Essays on Interpretative Antropology*, Basic Books, 1984.
3 M. HOLLIS and ST. LUKES (eds.), *Rationality and Relativism*, M.I.T. Press, 1982.
4 ST. LUPASCO, *Logica dinamică a contradictoriului*, trad. din lb. franceză, București, Edit. politică, 1982.
5 AL. SURDU, *Despre înțelesul și semnificația cuvintelor*, în *Probleme de logică*, vol. IV, București, Edit. Academiei, 1972.
6 L. BLAGA, *Trilogia valorii*, Editura Fundației pentru literatură și artă, București, 1946.
7 ATH. JOJA, *Teoria universalului la Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. IV, București, Edit. Academiei, 1972.
8 H. WALD, *Limbaj și valoare*, București, Edit. encicl. română, 1973.

SPECIFICUL ȘI ROLUL INFORMAȚIEI ÎN LUMEA VIE

VIOREL RANGA

Informația este o noțiune cu sferă largă. Ea constituie obiectul de studiu al mai multor științe particulare contemporane cum sînt : *teoria informației* (comunicației) din matematică, fundamentată de Claude Shannon (1948), *cibernetica* lui Norbert Wiener (1947) și *teoria sistemelor* a lui L. von Bertalanffy (1942). Prin generalitatea sa ea a devenit însă, nu mai puțin, obiect al reflecției și preocupărilor de ordin filosofic. În acest sens putem reaminti că în literatura filosofică din ultimele două decenii, inclusiv a țării noastre, au existat controverse legate de natura informației, de relația dintre *informație*, *semnificație* și *comandă* sau de raportul dintre *informație* și *reflectare*.

Într-o viziune foarte largă, infornația poate fi considerată drept o proprietate generală a materiei, cu precizarea că, în lumea fără viață, obiectele sînt doar purtătoare de informație, în timp ce sistemele din lumea vie sînt consumatoare de informație. Ca formă particulară a reflectării, informația pare în lumea vie în care, prin dedublare, reflectantul devine organism, reflectatul mediul său de viață, iar relația dintre cei doi este mediată de *semnele* purtătoare de informație. Informația apare la un nivel determinat al organizării materiei, nivel la care au loc procese de comandă. Informația și comanda reprezintă realități corelate, care nu pot fi înțelese una fără cealaltă. În concepția wieneriană informația desemnează un conținut obținut din lumea exterioară în procesul adaptării noastre la ea și al adaptării simțurilor noastre la această lume. Cibernetica arată că momentele cele mai im-

portante ale informației sînt *transmiterea* și *transformarea* informației.

Forma pe care o îmbracă informația la nivelul organului de comandă nu corespunde întotdeauna cu conținutul inițial al informației. Aceasta din cauză că activitatea reflectării sub formă de comandă implică un proces de confruntare a faptelor și de alegere a „planului" de acțiune al sistemului, exprimat prin ordinele transmise efectorilor. Procesul de confruntare a faptelor și de alegere este legat de o operație specială, care se produce în orice aparat de comandă al unui sistem comandat, operație care conferă informației o semnificație anumită. *Semnificația* este un element nou, care constă în prelucrarea și, de multe ori, în schimbarea conținutului ei. Ea reprezintă o formă superioară de prelucrare a informației și apare deci ca verigă esențială a procesului de reflectare, plasată între informație și efectuarea comenzii, proces care deosebește net organismul viu de mașina cibernetică. Din cele de mai sus reiese că la organismele vii procesul de reflectare cuprinde trei verigi esențiale, cu conținut diferit dar interdependente, anume *informația*, *semnificația* și *comanda*.

Acțiunile organismelor vii sînt reglate conform semnificației informațiilor. Orice biotip constituie o unitate în care elementele sale sînt sau nu valorificate ca purtătoare de semnificație pentru organismele care l populează. Grație valorificării prin semnificație a factorilor mediului extern, organismul viu creează o imagine dinamică a lumii exterioare în raport cu necesitățile sale organice. Odată cu evoluția sistemului nervos și apariția fenomenelor subiective, cu apariția semnificației, activitatea nervoasă nu se mai rezumă la mecanisme reflexe cu caracter automat, procesele nervoase cîștigînd însușirile de integrare și de unitate.

O privire asupra relației între informație și reflectare obligă la cîteva precizări. Mai întîi, raportul reflectare elementară — informație, care este un raport ca de la primar la secundar. Relația reflectării elementare constituie materialul din a cărui prelucrare și elaborare ulterioară apare relația informațională. Lărgirea mijloacelor de reflectare și elaborarea de mijloace tot mai complexe au mers de-a lungul evoluției biologice pe trei linii : *specializarea*, în sensul reflectării diferențiate prin traductoare specializate ; *sensibilizarea*, în sensul rafinării traductoarelor pe linia creșterii puterii de distingere a nuanțelor din ce în ce mai apropiate și a intensităților de variații din ce în ce mai mici ; în sfîrșit, creșterea *capacității* informaționale, în sensul transpunerii a cît mai mult din informația virtuală a fenomenului recepționat. A doua latură o constituie relația informație—reflectare superioară. Se știe că reacția dirijată, comportarea coordonată, acțiunea finalizată a sistemului, cer pentru realizarea lor adecvată, adică pentru reușita depășirii și învingerii acțiunii dezorganizatoare a mediului, nu numai informații, ci și raportarea diferitelor informații între ele, coordonarea și conexarea lor într-un tot, realizarea unei imagini prelucrate a mediului înconjurător, într-un cuvînt, realizarea unei reflectări superioare. Reflectarea superioară apare ca rezultat al prelucrării informației, respectiv ca rezultat al sintezei informațiilor prezente și acumulate. Prelucrarea legăturilor nemijlocite ale formației active cu mediul, realizate prin procesele de reflectare elementară în cadrul unui proces complex și permanent împletit de analiză și sinteză, dă ca rezultat al momentului analizei informația, iar ca rezultat al momentului sintezei reflectarea superioară. În cadrul relației informație—reflectare superioară informația este primară, iar reflectarea superioară secundară numai în măsura în care elementele izolate, rezultate ale analizei, sînt primare în raport cu rezultatul sintezei lor ulterioare.

Informația constituie treapta, pasul, elementul prin care și cu ajutorul căruia formația activă trece de la relația nemijlocită, pasivă, esențialmente prezentă a reflectării elementare, la relația prelucrată activă, sintetică în timp, și concentrată, a reflectării superioare.

Odată cu apariția omului, înzestrat cu cel de-al doilea sistem de semnalizare, apare ca tip de legături informaționale, legătura prin *semn*, prin *simbol*. În acest cadru, analizînd raporturile reflectare lementară—informație—reflectare superioară, primul termen al judecății este următorul. Reflectarea superioară rămîne proprie creierului și conștiinței care au elaborat-o. Ea este intransmisibilă, dacă nu este „materializată". Materializarea ei înseamnă, pe de o parte descompunerea reflectării în elemente și crearea informației ca rezultat al analizei, și pe de altă parte, crearea semnalului, al procesului fizic purtător al informației respective. Odată acest proces terminat, reflectarea superioară respectivă s-a materializat. Reflectarea este totdeauna concretă și formulată. Gîndirea este totdeauna formulată, dar este transmisibilă numai cînd este și materializată în semnal. Al doilea termen al judecății este trecerea inversă ; prin intermediul reflectării elementare, prin traductorul corespunzător în care semnalul este transpus în semnal specific căii nervoase, informația fiind transmisă la centrul de prelucrare, iar aici prelucrată și resintetizată într-o reflectare superioară. Aceasta este și nu este aceeași cu cea inițială, deoarece și ea, reflectarea superioară obținută din prelucrarea unei alte reflectări superioare, este sinteza dintre obiect și subiect. În calitate de obiect, de data aceasta figurează reprezentarea superioară a altcuiva, exterioară subiectului și, în mod obligatoriu, materializată. Prin urmare, și în cadrul legăturii celei mai complexe cunoscute, raporturile reflectare-informație rămîn aceleași, informația intervenind întotdeauna ca rezultat, ca produs al analizei, iar reflectarea superioară ca produs al sintezei.

Referindu-ne în continuare succint la aportul, limitele și problematica actuală a ciberneticii și teoriei informației, aplicate la funcțiile nervoase, se va constata că ele sînt importante, deoarece schimbă parțial viziunea clasică și pun noi probleme de interpretare a unor date despre care se spunea că sînt un bun cîștigat.

Se știe că cibernetica s-a născut din fuziunea matematicii cu modul de funcționare al sistemului nervos. Aceasta s-a petrecut în vremea cînd N. Wiener, matematicianul, audia la Harward cursurile de neurofiziologie ale lui Arthuro Rosenblueth. Ulterior însă, prin modelarea cibernetică a funcțiilor nervoase, ea a contribuit la o mai bună înțelegere teoretică a acestora, dînd naștere *neurociberneticii*. Odată cu aceasta, J. Barbizet, entuziasmat, afirma că „în sfîrșit a apărut o teorie a creierului : cibernetica sistemului nervos", deși, sîntem de părere că despre o teorie propriu-zisă a creierului nu se poate vorbi nici astăzi. De ce ? Pentru că cibernetica în accepțiunea ei clasică, wieneriană, s-a constatat că nu este suficientă. A fost necesar un cadru mai larg, pe care l-a oferit *teoria generală a sistemelor*, așa cum a fost formulată de Bertalanffy și ulterior de Zadeh. Astfel, s-a mai făcut un pas către o teorie a creierului, la care în mod necesar vor contribui și alte științe ca : neurochimia, neurofiziologia, neuroanatomia etc. Studiul chimic al *neurotransmițătorilor* s-a racordat la teoria cibernetică întrucît s-a demonstrat că parametrul de informare al sinapselor este dependent de concentrația neurotransmițătorului, iar variația acestuia a putut fi introdusă în ecuații matematice. În sinapse au loc procese de recunoaștere de forme moleculare (ale neurotransmițătorilor) tot atît de subtile ca și

în aparatul imunologic. Este vorba de receptorii din membranele postsinaptice, mult exploatate de farmacologia modernă. Toate aceste procese demonstrează organizarea lingvistică a sinapselor, cu una sau mai multe limbi și cu funcțiile semantice respective. Pe baza structurii moleculare a neurotransmițătorului, sinapsa dă mesajului informațional venit din axon, semnificația unei excitații (depolarizare) sau unei inhibiții (hiperpolarizare). Recent, rețelele neuronale sînt considerate *rețele logice*, datele de electrofiziologie neuronală permițînd realizarea unui model analogic și nelinear mult mai apropiat de realitate (Bălăceanu și Nicolau).

O problemă neintegrată în demersul cibernetic o constituie cea a *neuropeptidelor*, deoarece unele sînt produse în tubul digestiv : gastrina, colecistochinina, VIP etc. îndeplinesc funcții în creier și invers. Colecistochinina răspunde în creier (sistemul limbic) de senzația de sațietate.

Dar stocarea informațiilor, *memoria* ? Cibernetica a readus în discuție circuitele reverberante, circuite închise, care lucrînd ca niște operatori existențiali (Mc Culloch și W. Pitts), sînt considerate suportul memoriei circulante a lui N. Wiener și materializate morfologic de Lorente de No. Tot morfologic s-a pus în evidență în cursul învățării o creștere numerică și dimensională a sinapselor. Probabil fenomenul este mai complex și stocarea informațiilor trece la nivel molecular în citoplasmă, bogăția tigroidului (corpusculii Nissl) pledînd parțial pentru teoria nucleoproteică a memoriei neuronale. Este important însă faptul că, elementele de memorie care dau rețelelor neuronale plasticitatea și deci instruibilitatea, sînt difuze în tot țesutul nervos, poate chiar și în nevroglie, realizînd astfel un dispozitiv instruibil cu memorie distribuită ca în modelele lui Selfridge „Pandemonium" sau „Perceptron"-ul lui Rosenblatt.

Elaborarea modelului *arcului reflex cibernetic*, care este un arc închis și diferă de arcul reflex cartesian (arc deschis), a cărui caracteristică este aferentația inversă, descrisă mai înainte de Anohin (1933)a constituit un mare progres. Arcul reflex cibernetic a permis dezlegarea buclei gama, precizarea retroaferentațiilor sau feed-back-urile receptorilor și căilor nervoase clasice, chiar și a reflexelor psihice ale lui Secenov și a adus o mai bună înțelegere pentru unele aspecte patologice ca : tremurătura intențională, tremurătura parkinsoniană, nistagmusul etc. Reflexul cibernetic închis a devenit structura de bază, iar expresia sa reprezintă paradigma operațională a nevraxului. Pe de altă parte circuitele închise cu rol de reglaj mai funcționează și ca oscilatori, constituind suportul anatomic al *ceasurilor nevraxiale*. Cele mai lente ceasuri sînt cele neuro-endocrine (de 23—28 zile), iar cele mai rapide sînt pur nervoase. Altele sînt suportul memoriei circulante. Despre circuitele închise, în general, a scris St. Odobleja.

Desigur, pionieratul a început cu *neuronul* : polul receptor, dispozitivul de calcul care logaritmează, însumează și uneori calculează derivata funcție de intrare, polul efector, calea de transmisie a informației și sinapsa. Neuronul a fost încadrat astfel în schema generală a unui sistem de comunicare. Ulterior s-a constat că el se comportă ca un element hibrid care operează ca un microprocesor.

De asemenea, cu toată stabilitatea structurală și „permanența post mitotică" a neuronilor, rețelele neuronale nu au un caracter determinist, ele nu sînt rigide. Electrofiziologia și biochimia au evidențiat *zgomotul de fond* în neuroni și sinapse, iar morfologia a arătat descărcarea continuă de vezicule sinaptice sau pledează pentru instabilitatea relativă a suprafețelor

sinaptice, deci ar exista o fluctuație aleatorie a contactelor sinaptice interneuronale. Rezultatul acestor observații evidențiază *caracterul probabilist* al rețelelor neuronale. Fenomenul apare și în planul neurofiziologiei și psihologiei, fapt pentru care Ross-Ashby a definit creierul o „mașină markoviană" sau stochastică. Mai mult, s-a arătat că modul de operare al rețelei neuronale nu depinde numai de vectorul de intrare ci și de un context trecut, de experiența structurii (istoria, engramările ei), de un context prezent determinat de alte intrări (atenție, vigilență) și în sfîrșit expectația sau contextul de viitor al rezultatelor scontate. În acest fel un element de structură poate asocia diferite valori semantice aceluiași mesaj de intrare. De aici concluzia că prelucrarea în sistemul nervos prin multiplele ei dependențe are un caracter vag, „fuzzy". Chiar și anatomic deci, circuitele nu au o geografie rigidă, deoarece un semnal se poate distribui pe trasee generalizate și doar preferențial utilizează anumite traiecte.

Nu este locul aici, dar mai pot fi discutați modulii, reprezentarea spațiului în emisferele cerebrale (parțial clarificată), neurohologramele, fiabilitatea, redundanța structurală în sistemul nervos și pierderea zilnică de neuroni corelată cu funcțiile nervoase, învățarea și rediscutarea actuală a localizărilor corticale.

Informația genetică este o caracteristică esențială a lumii vii și reprezintă, totodată, o formă particulară a informației.

Descoperirea mecanismelor moleculare prin care genele determină caracterele (exprimarea fenotipică a genelor, expresia genică) s-a produs insidios pe baza mai multor observații și considerații inițial ipotetice, în perioada anilor 1954—1964. Considerentul teoretic reliefat în această perioadă ca principiu dominant, a fost aplicarea *teoriilor matematice ale sistemelor* și în mod deosebit a *teoriei informației în genetică*, realizată de către Gamow (1954) și Quastler (1958). Întrucît teoria informației tratează măsura și căile prin care un eveniment este specificat a se produce dintr-o mulțime de evenimente posibile, s-a considerat că apariția specifică a caracterelor în dezvoltarea ontogenetică a organismelor este consecința unui sistem de specificare (de determinare specifică), aplicabil prin trăsăturile unui sistem informațional general. Grație acestui raționament a luat naștere concepția „informației genetice" referitoare la determinarea genetică a caracterelor. Informația genetică s-a dovedit astfel a fi o particularitate a informației ca teorie generală de sistem. Informația genetică se transmite, după cum este bine cunoscut, prin mecanisme moleculare în care genele păstrează și transmit informații a căror semnificație se traduce prin caracterele structurale și funcționale ale urmașilor. Fr. Jacob numea ereditatea drept „ordinea ordinii biologice", versiunea modernă a eredității fiind aceea de *program genetic*. Specia, și în cadrul ei fiecare individ, are propriul său program genetic. Acesta condiționează întreaga evoluție a lumii vii și conferă fiecărui individ al speciei, statutul de „unicat", apărut pentru o singură dată. El condiționează inteligența și comportarea, în el sînt înscrise durata vieții, moartea celulară, și de asemenea, procesele reparatorii. El este foarte exact și nu primește lecții de la experiență. Dar, programul genetic fiind cel care stabilește *norma de reacție* a organismului, trecerea de la starea potențială din genotip la realizarea concretă a organismului ca fenotip, se produce prin interacțiunea programului genetic cu condițiile concrete ale mediului. Numai în condiții de mediu se ating limitele superioare ale normei de reacție a organismului. Echilibrul lumii vii și esența fenomenului

ereditar, avînd la bază dialectica dintre permanență și variație, dintre identitate și deosebire, face ca organismele vii să nu poată fi considerate nici odată separat de semnificația lor adaptivă (Fr. Jacob).

Programul genetic are la bază *codul genetic*, intuit mai întîi prin teoria matematică a informației de către Gamow și descifrat ulterior de genetica moleculară, prin cercetările laureaților Nobel dintre anii 1966—1968, ale lui Nierenberg și Khorana, Holley și Kornberg. Astăzi este bine știut că el cuprinde totalitatea tripletelor de nucleotide sau codonilor, triplete formate de bazele azotate din molecula de ADN. Secvența de nucleotide din ADN este transcrisă într-o secvență complementară în molecula de ARN m, acest proces reprezintă *cadrul de citire* și mai departe prin traducere împreună cu ARN t, specifică, în ribozomi, secvența normală de aminoacizi în lanțul polipeptidic al proteinei. Modificările cadrului de citire prin greșeli de replicarea ADN sau greșeli de transcriere, determinate de agenții mutageni, au ca rezultat sinteza unei proteine anormale, mutantă și deci a caracterului mutant.

Prima dovadă „in vivo" a universalității codului genetic a adus-o J. Gourdon, care luînd ARN m. pentru hemoglobina de iepure, izolat din reticulocite, l-a introdus în ovule de broască ce nu sintetizează în mod normal hemoglobina, obținînd prin traducerea mesajului genetic purtat de ARN m., hemoglobină stabilă de iepure. Într-un fel se afirmă că această demonstrare a desființat barierele dintre specii, dovedind continuitatea din lumea vie.

Tot informația genetică, formă particulară de transmitere a informației, a început să dezlege și alte necunoscute ale biologiei moderne, demonstrînd că în lumea vie nu este loc pentru dezordine, pentru creșterea eutropiei. Una din problemele neelucidate de știință pînă în prezent este *diferențierea celulară* ireversibilă și formarea organelor din ontogeneza eucariotelor, care este o epigeneză. Primele argumente le aduce descifrarea mecanismelor de funcționare a genelor structurale și reglatoare, a căror activitate este eșalonată spațio-temporal și are la bază mecanismele de represie genică. Se consideră că genele intră în funcție în momente bine stabilite ale vieții individului, controlul calitativ fiind deținut de informația genetică din ADN. Există însă și control cantitativ prin mecanisme interne de modulare și interacțiuni genice prin intermediul produșilor genici, ilustrat de fenomenul de cascadă (avalanșă, rostogolire) în care funcționarea unei gene antrenează prin produsul său intrarea în funcțiune a altei gene. Mecanismele interne de modulare celulară, interferează în desfășurarea lor cu constituția chimică a mediului extern. Prezența proteinelor structurale în celulă este o cerință permanentă. Proteinele enzimatice se cer a fi sintetizate atunci cînd celula are nevoie de a transforma un substrat și de a cataliza o anumită etapă dintr-un lanț metabolic. Aceasta din urmă constituie *controlul adaptativ* al activității genelor, determinat direct de condițiile de mediu. De aceea și aceste enzime se spune că sînt adaptative, adică cerute de celulă într-un anumit moment, cînd este represată sinteza proteinelor ce nu sînt necesare. Al doilea este *controlul programat*, depedent de activitatea directă a genelor, care indirect este influențat de condițiile de mediu. Controlul programat asigură funcționarea constantă a genelor pentru proteinele structurale sau enzimatic implicate în procesele de întreținere a celulei, de asemenea, a genelor care intervin la eucariote în procesul de citodiferențiere. Deși în fiecare celulă există informație genetică pentru sinteza tuturor proteinelor, activitatea

eşalonată a genelor determină sinteza diferenţiată a proteinelor celulare. Cunoaşterea în profunzime a acţiunii inductorilor şi organizatorilor celulari sau a altor factori, nu este rezolvată complet, dar ipoteze există. Elucidarea mecanismelor intime ale diferenţierii celulare va constitui încă un argument al ştiinţei, care va actualiza ceea ce scria Diderot în *Convorbirile cu d'Alembert*: „vedeţi acest ou. . . (respectiv programul genetic)?. Ei bine, cu aşa ceva răstorni toate şcolile de teologie şi templele de pe Pământ".

În lumina datelor de mai sus, însăşi viaţa ar putea fi definită ca rezultanta îndeplinirii în timp şi spaţiu a unui anumit program al informaţiei genetice, cu particularităţi de specie şi de individ. Progranul genetic, care este substratul ordinii biologice, are la bază întîmplarea (hazardul) şi necesitatea, iar particularităţile sale corelate dialectic sînt: conservatorismul şi înnoirea, autocomanda şi dirijarea externă, rigoarea şi flexibilitatea, predeterminarea şi postederminarea. Termenul prim al acestor unităţi de contrarii este atributul exactităţii codului genetic cu posibilităţi de înscriere în formule matematice precise, iar al doilea dă fenomenului ereditar particularităţile proceselor aleatorii, stochastice.

În final, privind lucrurile în perspectivă, poate fi citat biologul francez Rostand, care scria că „genele au devenit pentru biologi, ceea ce atomii sînt pentru fizicieni". Iniţial nu s-a ştiut că în formula lui A. Einstein zace bomba atomică. În biologie, ingineria genetică a pus deocamdată bacteria *escherichia colli* să fabrice insulină şi interferon !

PRAGMATISMUL TRANSCENDENTAL ȘI PROBLEMA CUNOAȘTERII
(ASPECTE GENERALE)

ANDREI MARGA

Atît tendința restrîngerii cunoașterii la științele analitico-experimentale, caracteristică pozitivismului logic, cît și cea a dezvoltării cunoașterii științifice în cunoașterea de sine a omului, prezentă în hermeneutica existențială, au atras în ultimele două decenii critici susținute. În replică, s-au constituit noi direcții filosofice avînd ca nucleu teorii ale științei. Una din cele mai profilate și mai influente în filosofia zilelor noastre este „pragmatismul transcendental". Acesta reia interogația kantiană cu privire la condițiile posibilității și validității cunoașterii și o dezleagă în sensul unui pragmatism aplicat la nivelul speciei, desfășurînd implicațiile unor „interese de cunoaștere".

Cel care a configurat și reprezintă în primă linie „pragmatismul transcendental" este Karl Otto Apel, un filosof de considerabilă notorietate astăzi, datorită lucrărilor sale în domeniul teoriei științei, filosofiei limbajului și fundamentelor eticii și care aparține generației formată după război. După o remarcabilă lucrare de habilitare intitulată „Ideea limbii în gîndirea modernă de la Dante la Vico" (1963), în 1973 el a reunit o parte a studiilor sale, axate pe ideea unei „filosofii transcendentale modificate" și a unei „teorii a științei în perspectivă antropologică", într-o voluminoasă lucrare intitulată „Transformrea filosofiei". A publicat apoi o impresionantă monografie, „Drumul gîndirii lui Charles S. Peirce" (1975), împreună cu o ediție a scrierilor fondatorului pragmatismului. El este autorul unor studii fundamentale consacrate filosofiei limbajului, unul din ele fiind cuprins în „Pragmatica limbii și filosofia" (1976). Relativ recent, Apel a publicat o amplă lucrare, „Controversa explicație-comprehensiune din punct de vedere pragmatic-transcendental" (1979), în care reia problemele de bază ale metodologiei științelor sociale, din perspective noi. Este un autor ce caută să revigoreze unele poziții ale umanismului clasic printr-un contact mai strîns cu materialismul istoric.

Karl Otto Apel pleacă de la problema social-etică a înfăptuirii unei societăți emancipate, a cetățenilor maturi, menită să trateze și să argumenteze în chestiunile de interes general, în condițiile societății industriale din zilele noastre. Demersurile sale se întind de la reevaluarea pragmatismului la elaborarea unei noi „filosofii transcendentale" și, în cadrul acesteia, a „teoriei științei în perspectivă antropologică", pentru ca apoi să treacă la clarificarea fundamentelor științelor sociale și ale eticii.

Trăim, susține Apel, într-o lume cu „viitor incert", pe care îl facem totuși continuu, inevitabil; în condițiile ei, problema mijlocirii dintre teorie și praxis devine centrală. Alături de Marx și de exponenții existenția-

lismului, continuă el, Peirce se află printre cei care au recunoscut că, într-o lume ce nu este un cosmos încheiat, „într-o viață care «trebuie să fie trăită cu fața înainte»" (Kierkegaard), „într-o situație socială ce poate fi schimbată", teoria și praxisul sînt intim unite. Devine, însă, o problemă forma în care ele sînt unite. Astăzi filosofia analitică, care revendică apărarea științei în numele ideii juste după care nici o raționalizare nu se poate face fără știință, promovează un model al acestei uniri bazat pe accentuarea laturii sintactice și semantice a cunoașterii în dezavantajul celei pragmatice. În acest context, valorificarea lui Peirce apare salutară, întrucît el oferă „o logică a științei" bazată pe relevarea dimensiunii pragmatice a cunoașterii. Peirce identifică în „comunitatea de interpretare" adevăratul subiect al cunoașterii. „În pragmatism, «comunitatea interpretării» trebuie să păstreze o poziție transcendentală ca urmașă a «subiectului în general» al lui Kant, iar aceasta, în exprimare modernă, înseamnă: ea trebuie să prezinte o metadimensiune pentru orice obiectivare teoretico-sistematică a întreprinderilor social-umane"[1]. Peirce trebuie însă depășit chiar în dreptul importantei sale achiziții. Căci, în „comunitatea interpretării" se realizează într-adevăr o „înțelegere" tacită, dar ea nu se reduce la înțelegerea asupra rezultatelor cunoașterii; ea este și o înțelegere asupra „sensului", realizată în mediul interacțiunilor moral-politice. „Înțelegerea" în *the community of investigators* este un *continuum* al înțelegerii moral-politice ca „mijlocire a tradiției" și „orientare a scopurilor". În abordarea ei își face, astfel, loc, contra „prescurtării scientiste", o „știință a înțelegerii". Problema comunicării își face acum loc în logica cunoașterii științifice, dar și în relația dintre teorie și praxis; ea este însă dezlegată, punînd fenomenul comunicării în legătură cu procesele prin care are loc reproducerea socio-umană a vieții.

Karl Otto Apel urmărește „transformarea filosofiei". Sintagma se referă, mai întîi, la redefinirea sarcinilor filosofiei în condițiile expansiunii cercetării științifice specializate. Odată cu accentuarea parcelării cunoașterii în forma științelor particulare este tot mai necesară intervenția filosofiei pentru a „întemeia critic" teoriile științifice prin elucidarea „mijlocirii teoriei și praxisului". Filosofia nu se mai reduce la știință sau la logica științei, dar nici nu mai dezvoltă, alături de știință, un discurs autonom. Din punctul de vedere al lui Apel, atît „scientismul" — adică o concepție asupra științelor care scoate din discuție analiza contextului producerii și aplicării lor —, cît și „romantica" — o direcție ce caută să redediteze în epoca expansiunii științelor desueta și caduca formulă a unei filosofii alături de științe, ca un complement sau substitut al lor — trebuie depășite. Este necesară o filosofie sprijinită pe științe, dar care este, totodată, conștiința de sine critică a acestora. Ea privește științele din punctul de vedere al cunoașterii posibile și în cadrul procesului de reproducere socio-umană a vieții. Aici, „raționalizarea relevantă a comportamentului uman" nu se mai derivă din „normarea tehnologică", ci este plasată, dimpotrivă, la baza acesteia, ca o condiție de întemeiere.

Sintagma se referă apoi la considerarea „comunității cercetărilor" ca instanță de stabilire a validității cunoștințelor și, în general, a „comunității comunicării", drept fundament transcendental al cunoașterii. Acesta este, dealtfel, aspectul central al „transformării filosofiei". Ea înseamnă

[1] K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 350.

trecerea filosofiei limbii — înțeleasă nu ca studiul limbii, ca orice alt obiect, ci ca studiu al condițiilor lingvistice ale posibilității cunoașterii pe locul vechii critici a cunoașterii[2]. Odată cu această trecere, problema adevărului enunțurilor se subordonează problemei sensului propozițiilor.

Motivarea identificării „comunității comunicării" cu fundamentul transcendental al cunoașterii include o importantă componentă de ordin general-filosofic. Apel se alătură criticii la adresa ideii existenței în lume a unei rațiuni în virtutea căreia se realizează irepresibil, peste capetele oamenilor, un progres. O astfel de rațiune rămîne, în optica sa, un postulat cu totul subiectiv. Dacă există și cît există ține de „comunitatea comunicării" : rațiunea nu are altă întemeiere decît „jocurile de vorbire" ale speciei. Pînă la urmă ea se întemeiază pe ea însăși.

Apel a articulat o nouă filosofie a limbii, diferită de filosofia analitică. El consideră că în orice exprimare lingvistică a faptelor intervine relația de comunicare intersubiectivă între oameni și, cu aceasta, un moment de reflexivitate implicit. Orice structură semantică a limbii este un precipitat al experienței umane a semnificațiilor. Astfel că, conștiința obiectului este mereu unită cu conștiința de sine a subiectului. Acesta din urmă însă nu este o „conștiință pură", ci un anumit „joc de vorbire" constituit împreună cu procesul de socializare și, mai profund privind lucrurile, odată cu aproprierea activă a naturii de către oameni specializați. Simultan cu învățarea comunicativă a limbii se dobîndește, așadar, o conștiință implicită a orientării după regulile unei anumite „forme de viață" și, totodată, o relație reflexivă cu limba și cu „forma de viață" dată, ca și cu alte limbi și „forme de viață"[3].

Teoria științei este nucleul „pragmatismului transcendental". Ea este concepută în „perspectivă antropologică". Sintagma înseamnă o teorie a cunoașterii științifice, care extinde cercetarea condițiilor posibilității cunoașterii, în sensul că nu sondează doar condițiile validității cunoștințelor pentru o „conștiință în general", ci condițiile interogării lumii în forma științei, ale sensului acesteia în existența umană, în abordarea umană a lumii.

Să remarcăm încă o proprietate generală a teoriei științei a lui Apel. Ea preia știința în sens larg : obiectul ei nu este „*scientia*", ci ceva mai mult — „*Wissenschaft*". „Științele analitico-experimentale", „științele istorico-interpretative", „științele critice" sînt, toate, abordate sub aspectul condițiilor posibilității lor. De aceea, noua teorie a științei își propune să includă compartimente teoretice dezvoltate separat în tradiția teoriei științei — „scientistica", „hermeneutica" și „critica ideologiei".

Teoria științei a lui Apel se concentrează asupra problemei sensului cunoștințelor. Ea o dezleagă printr-un accent mai mare pus pe inserția activă a omului în cursul evenimentelor lumii. Cunoașterea, arată Apel, presupune o „măsurare" a omului cu obiectul cunoașterii. Ea are două forme : „cunoașterea prin anagajament" și „cunoașterea prin reflecție". În fiecare intervine ceva *a priori*, un „angajament corporal" față de realitate, în prima formă, și anumite structuri ale conștiinței, în cea de a doua formă. Cele două forme sînt însă complementare : „Orice experiență — inclusiv

[2] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, Band I, Einleitung.

[3] K. O. Apel, *Sprache als Medium der Transzendentalen Reflexion*, în *op. cit.*, Band II, p. 331—332.

experiența călăuzită teoretic, empirică a științei naturii, și tocmai ea — este, înainte de toate, experiență prin « angajament corporal », orice formare de teorii este, înainte de toate, cunoaștere prin reflecție"[4]. În ambele cazuri omul silește natura să răspundă la întrebările sale ; el nu face doar să înregistreze pasiv datele naturii. „Angajamentul corporal" al omului, care se răsfrînge în limbaj și în inserția instrumentală (aparatură de măsurare, tehnică de înregistrare etc.), constituie „condiția necesară a oricărei cunoașteri". „Felului angajamentului corporal al cunoașterii noastre îi corespunde un anumit interes de cunoaștere"[5]. În știința modernă experimentală este prezent, așadar, un „interes tehnic" ce rezidă în legarea cunoașterii naturii și a aplicabilității tehnice într-o anumită condiționare a cunoașterii, în forma unei „legături a problematizării fizicii moderne cu posibilitatea principială a verificării operative". Din punctul de vedere al interesului de cunoaștere, știința modernă se deosebește de filosofia naturii a grecilor și de știința imaginată de Goethe sau de romantici. Ea se deosebește, totodată, de așa-numitele „științe ale spiritului" (*Geisteswissenschaften*), care sînt subordonate altui interes de cunoaștere — unui „interes practic", orientat spre „înțelegerea posibilității și normelor unei ființări umane într-o lume plină de sens".

„Interesele de cunoaștere" nu sînt „motive psihologice", căci ele sînt supraindividuale. Ele țin de condițiile în care oamenii își reproduc viața, condiții dictate de echiparea lor organică. „Omul are — consider eu — prin natura sa, două interese de cunoaștere la fel de importante, neidentificate, însă complementare : 1) unul care este determinat de necesitatea unui praxis tehnic pe baza cunoașterii legilor naturii, 2) unul care este determinat de necesitatea unui praxis social, relevant din punct de vedere moral"[6].

Una din susținerile caracteristice acestei teorii a științei se referă la presupozițiile cunoașterii științifice în forma științelor analitico-experimentale. Apel caută să dizloce ideea după care științele analitico-experimentale ar proceda în afara unor presupoziții prealabil asumate. Ele presupun, din capul locului, o „înțelegere" pe plan comunicativ, ceea ce le pune inevitabil în legătură cu o componentă reconstruibilă cu mijloace comprehensive. Rezultă deci o „complementaritate a științelor empirice și a celor hermeneutice", care derivă, în ultimă instanță, din faptul „existenței unei comunități a comunicării ca presupoziție a oricărei cunoașteri". Ea este „metadimensiunea intersubiectivă a descrierii și explicării obiective a datelor lumii".

Pentru reperarea acestei metadimensiuni este necesară intervenția unei hermeneutici. Apel supune criticii hermenetica lui Gadamer pentru separarea pe care o instituie între critica idealului obiectivist al cunoașterii și tematizarea adevărului acesteia. Reperarea hermeneutică a metadimensiunii intersubiective a oricărei cunoașteri trebuie confruntată, la rîndul ei, cu criterii de adevăr stabilite. Această dimensiune trebuie și poate fi abordată, la rîndul ei, în mod științific.

Aplicarea procedeelor proprii științelor analitico-experimentale și a celor hermeneutice în cunoașterea realității socio-umane nu este stabilită

[4] K. O. Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnistheoretischer Sicht*, în *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 11.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 26—27.

odată pentru totodeauna ; ea este condiționată de situații social-istorice. Sfera în care se decide legitimitatea unora sau altora este „critica ideologiei", care urmărește un „interes de cunoaștere emancipator". Forma socială a emancipării este „comunitatea nelimitată a comunicării", în care nu intervin blocaje sistematice ale comunicării.

Karl Otto Apel a intervenit în controversa asupra fundamentului științelor sociale. El propune să se recunoască „jocul de vorbire al comunității nelimitate a comunicării" drept fundament al științelor sociale. Acesta decide asupra sensului cunoașterii societății și omului. Ea se poate realiza doar din punctul de vedere critic al unui ideal — cel al înfăptuirii „comunității comunicării lipsite de blocaje" — în forma unei științe sociale critice, angajate în sens emancipator. Aceasta implică depășirea separării dintre obiectul și subiectul cunoașterii în științele sociale, ca și în celelalte științe, care are o serie de consecințe : recunoașterea unui rol pentru comprehensiune în constituirea datelor ; transcenderea conceptului științei emancipate de valori prin recunoașterea intervenției unor opțiuni *apriori* în cunoașterea științifică ; depășirea sciziunii dintre teorie și praxis [7].

Apel s-a preocupat și de fundamentarea eticii. El arată că ne aflăm, ca umanitate, într-o situație paradoxală : este acum, pe de o parte, stringentă nevoia unei etici, în condițiile unei civilizații unitare instituite la scara planetei, ca urmare a expansiunii științei și consecințelor ei tehnologice ; pe de altă parte, problema filosofică a unei întemeieri raționale a eticii nu a fost niciciînd mai dificilă ca în această epocă dominată de știință, care tinde să se înțeleagă pe sine în mod scientist, ca o cunoaștere ruptă de valori. Din această situație paradoxală se caută diferite ieșiri : încercările sînt însă tributare „logicii alternativei: științe obiective — decizii axiologice subiective". De aceea, trebuie căutată o altă soluție. Ea se oferă dacă luăm în seamă împrejurarea că „și «obiectivitatea» științifică liberă de valori presupune valabilitatea obiectivă a unor norme morale" [8]. Ele țin de condițiile „argumentării raționale". Orice știință, chiar și logica, implică, așadar, o etică „drept condiție a posibilității". Logica presupune „recunoașterea" reciprocă a partenerilor și implică „aprioriul comunității comunicării" ; o etică a argumentării este mereu implicată de logică. Apel consideră că se poate lua etica argumentării ca fundament al eticii în general, în condițiile lumii de astăzi. Pe de o parte, această etică explică posibilitatea eticii generale ; pe de altă parte, ea exprimă o pretenție a membrilor comunității comunicării, ca o datorie morală. „Etica presupusă de logică ca și condiție a posibilității ei implică astfel datoria de a aplica logica și știința" [9]. Astfel că, argumentarea intră ca un veritabil *a priori* în etică. „În aprioriul argumentării se află *exigența* de *a justifica* nu numai toate «susținerile» științei, ci, mult mai mult decît acestea — toate pretențiile oamenilor (inclusiv pretențiile implicite ale oamenilor față de oameni), care sînt conținute în acțiuni și instituții" [10]. Acesta este principiul unei etici care este o etică a „formării democratice a voinței prin *acord* (convenție)".

[7] K. O. Apel, *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften*, în K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Band II, p. 220—264.

[8] K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, în *op. cit.*, p. 395.

[9] *Ibidem*, p. 403.

[10] *Ibidem*, p. 424.

Se poate observa, chiar și din această succintă prezentare și analiză, că demersurile lui Apel concretizează un efort, în tradiția sintezelor dialectice, de a afla — în spatele unei polemici dintre filosofia analitică și hermeneutica existențială, și luînd în seamă limitele lor — un teren pentru ca problemele teoriei științei, ale cunoașterii, să fie soluționate cu perspective diferite. Mai multe din prestațiile sale — integrarea în abordarea teoriei științei atît a științelor socotite, prin tradiție, „ale naturii", cît și a celor considerate „sociale", legarea laturii semantice și sintactice a cunoașterii de latura ei pragmatică, dezvoltarea ideii unei componente reflexive explicite a științei, așezarea filosofiei într-o relație mai productivă cu științele etc. — sînt demne de interes în stadiul actual, în care se înaintează treptat spre integrarea științei, ca întreprindere umană specifică, în ansamblul activității umane. Apel plasează „comunitatea comunicativă" în poziția de fundament al cunoașterii. Demersul său, ce emană din sesizarea ponderii comunicării în viața socială, dar și din supralicitarea ei, antrenează, pe lîngă evidente merite, în sensul depășirii idealismului transcendental, și un neajuns fundamental — acela de a lăsa fără o explicație suficientă prestația și succesele științelor analitico-experimentale. Această explicație rămîne piatră de încercare pentru orice teorie a științei, în raport cu care teoria lui Apel, ce apelează la „comunitatea comunicativă", necesită amendări. Un fundament mai „tare" trebuie căutat, iar aceasta presupune inserarea „comunității comunicative" în ansamblul „mediilor" de care este legată reflectarea naturii, a obiectului în general, de către om, și prin care se realizează reproducerea social-umană a vieții.

UMANISMUL CONTEMPORAN ȘI PROBLEMELE LUI ÎN CONCEPȚIA FILOSOFULUI ITALIAN ANTONIO BANFI

SIMION GHIȚĂ

După al doilea război mondial promovarea umanismului a devenit o problemă de acută actualitate. Nevoia de colaborare și de progres social la scară mondială a impus căutarea unor căi și mijloace menite să ducă la progresul umanismului. Pe planul întregii culturi s-a încercat reînvierea umanismului clasic și renascentist, inițierea unui dialog al umanismelor aparținînd unor culturi diferite și formarea unei orientări umaniste în știință (pornind de la istoria științei și de la răspunderea socială a omului de știință), iar în filosofie, diferite orientări umaniste — „neoiluminismul", „existențialismul,, fenomenologia etc. — au cunoscut o nouă înflorire, căutînd totodată să stabilească puncte de contact cu filosofia marxistă, filosofie în cadrul căreia deschiderea spre dialog și spre dezvoltarea dimensiunii sale umaniste a devenit tot mai evidentă.

Încercări semnificative de creare a unui nou umanism sînt legate de activitatea unor gînditori din Italia, țară cu o bogată tradiție în domeniul culturii umaniste. Primul și, poate, cel mai reprezentativ filosof italian cu o contribuție remarcabilă în această direcție a fost *Antonio Banfi* (1886—1957).

Se știe că Antonio Banfi a trecut de la raționalismul critic la marxism. Dar, în ambele etape, gîndirea sa a avut o orientare umanistă, fiind legată de problemele civilizației și ale culturii, de condiția și aspirațiile omului. Raționalismul său critic a avut de la început o finalitate antropologică și o dimensiune istoristă, fapt care a făcut posibilă evoluția sa spre marxism. Raționalismul critic banfian a fost dominat de ideea problematicității. În perioada premarxistă, Banfi refuză elaborarea unei concepții definitive, care să explice o lume imuabilă. Raționalismul său nu este ontologic, nu vizează cunoașterea unei lumi independente de om și privită *sub specie aeternitatis*, ci reprezintă o călăuză a omului în acțiunea de construcție și reconstrucție a experienței sociale și spirituale. Cum realitatea este concepută în mișcare și transformare, omul trebuie să o reconstruiască mereu, în funcție de condiția sa și de aspirațiile sale. Omul contemporan nu se află în fața unei lumi imuabile a cărei structură trebuie să o cunoască — argumentează Banfi —, ci în fața unei lumi intrată în criză, care îl pune în situații noi și îi ridică mereu noi probleme. Filosofia contemporană nu mai poate fi, ca metafizica tradițională, o înțelepciune în sensul unui ansamblu de norme universale și definitive, pe care omul trebuie să le urmeze într-o societate stabilă. Ea nu mai poate fi o teorie definitivă, ci trebuie să exprime o teoreticitate, o problematicitate. „O filosofie ca pură teoreticitate este o concepție asupra vieții în pozitivitatea ei, ca problemă care se pune la infinit, se reînnoiește mereu ; este cunoașterea unei atari problematicități. O cunoaștere care, deși nu prescrie nimic, este lumina care determină forma, sensul și valoarea problemelor concrete ; este o chemare a omului, ca persoană și colectivitate, la responsabilitățile sale concrete și precise" [1]. Raționalismul critic banfian era o filosofie deschisă, care îndemna mereu la filosofare și la revizuirea vechilor scheme, o filosofie a omului conștient de faptul că are răspundere pentru propria soartă și care trebuie să facă față problemelor noi pe care le ridică viața. Înțelepciunea modernă și mai ales cea contemporană nu este o călăuză pe un traseu fix, dinainte stabilit, ci o lampă mereu aprinsă (rațiunea critică) cu ajutorul căreia omul trebuie să caute singur soluțiile în funcție de situația concretă.

Este, cum se vede, „o înțelepciune antimetafizică prin excelență dar plăcută, deschisă și harnică a unui om între oameni, în ciocnirea cu realitatea concretă ... nu este vorba de a chema din cer pe pămînt domnia lui Dumnezeu, ci de a edifica, pe noi baze universale, mai solide, mai concrete, o lume umană" [2].

Într-o epocă de criză a culturii și a civilizației, criză care afectează profund condiția umană — scrie gînditorul italian — filosofiei îi revine sarcina de a o analiza și de a găsi căi de soluționare. Majoritatea filosofilor au urmat două căi, comode, pe care Banfi le critică : *vechiul raționalism*, metafizic și dogmatic, care, privind valorile tradiționale puse în discuție, de criză ca valori eterne, preconiza restaurarea lor, și *iraționalismul*, care considerînd criza ca eternă, constitutivă omului și istoriei, preconiza evadarea individuală într-o lume subiectivă, adică fuga de răspundere socială. Filosoful italian critică de asemenea și așa-numitele „interpretări

[1] Antonio Banfi, *Per un razionalismo critico* (1943), în vol. M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporani*, seconde edizione accresciuta, Marzorati, Milano, 1946, p. 99.

[2] Antonio Banfi, *loc. cit.*, p. 99—100.

culturaliste ale crizei" [3]. „Civilizația burgheză — scrie A. Banfi referindu-se la interpretările culturaliste — își anunță moartea, dar totodată o sărbătorește și se eliberează de orice responsabilitate pentru că o transpune pe planul conflictelor ideologice neviolente, unde se luptă cu arme vrăjite și cu sunet de trîmbițe" [4].

Raționalismul său critic face un loc tot mai larg istorismului dialectic. „Istorismul și raționalismul critic — scrie un fost discipol al său — îi apăreau lui Banfi poziții care se implică în mod dialectic și care, la limită, tind să se identifice" [5].

Filosoful italian n-a ajuns la marxism prin abandonarea raționalismului critic susținut pînă atunci, ci prin perfecționarea lui în sensul asimilării complete a dialecticii și a unei mai mari apropieri de viață, de istorie, de umanism și de știință. Raționalismul critic — scria el în 1957 — „este știința experienței vii în care se unește viața și acțiunea. Rațiunea și experiența, știința și acțiunea, realitatea și umanitatea își rezolvă aici opozițiile într-o dialectica imanentă, care-i clarifică raporturile dinamice, vii" [6].

În etapa marxistă, Banfi a făcut o critică mai profundă și mai cuprinzătoare crizei civilizației contemporane. El a criticat nu numai concepțiile iraționaliste, pe care în perioada fascistă le aprecia pentru recunoașterea și descrierea unor aspecte ale crizei, ci și pe cea rațională a lui Husserl, de care fusese influențat, deoarece o reducea la o criză a valorilor spirituale și propunea o soluție filosofică. Criza culturii și a civilizației contemporane, — argumentează filosoful italian — nu se poate reduce la o criză metafizică. Ea este o criză istorico-socială și numai pe acest plan trebuie căutată soluția. Căci cerul valorilor, în care Husserl a plasat criza, a fost construit pe sistemul de raporturi sociale și se năruie odată cu aceste raporturi. „Criza europeană — scrie Banfi — se dizolvă astfel în rezolvarea unei crize umane, mult mai vaste și mai profunde : esența ideală a Europei de care vorbește Husserl se dizolvă în conștiința istorică a umanității. Căci criza pe care o trăim nu este numai o criză în istorie, ci o *criză a istoriei* trăite și concepute ca destin, care tinde să se rezolve. în istoria concepută și trăită ca o construcție umană la lumina rațiunii" [7]. Iar această construcție umană rațională este societatea socialistă. Numai prin muncă, eliberat de exploatare și dezalienat, omul contemporan își poate construi liber lumea lui. „O lume în care valorile umane, abstract formulate de iluminism — libertate, egalitate, dreptate — își găsesc validitatea organică în structura și opera unei societăți fără clase, fără lanțuri extrinseci ca cel statal, societate care devine teren viu și fecund al unei culturi neevazive ci concrete și totodată deschise. Astfel, în mod dialectic, funcția universală și progresivă trece de la burghezie la proletariat, deoarece prin poziția sa de forță constructoare a civilizației noi, proleta-

[3] Antonio Banfi, *Verità e umanità nel pensiero contemporaneo* (1947), în volumul *Uomo copernicano*, Casa editrice Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 79 (ediția I, 1950).

[4] *Ibidem.*

[5] Paolo Rossi, *L'umanità e la filosofia di Antonio Banfi*, în „Critica marxista", nr. 6/1977, p. 123.

[6] Antonio Banfi, *Husserl et la crise de la civilisation européenne*, în volumul *Husserl. Cahiers de Rayaumont. Philosophie*, No. III, Editions de Minuit, Paris, 1959. (Lucrările colocviului din 30 apr. 1957), p. 425.

[7] Antonio Banfi, *op. cit.*, p. 426—427.

riatul se poate ridica la conștiința dialecticii istorice și a propriei sale misiunii universal umane*.

Problema principală a volumului de studii publicat sub titlul *Uomo copernicano* (1950) este problema noului umanism, atît de controversată în gîndirea filosofică din secolul nostru, secol al revoluției științifice și tehnice.

Apărut încă din antichitatea greco-romană, umanismul a cunoscut o evoluție progresivă pînă în zilele noastre. „Umanismul, ca afirmare conștientă a autonomiei omului, scria Banfi în 1955, este momentul de continuitate al civilizației occidentale : de la umanismul idealizat din Grecia antică, la umanismul realist al Renașterii și de aici la umanismul universalist al iluminismului. Iar astăzi, tocmai contrastul dintre universalitatea umană și caracterul determinat de clasă al intereselor burgheze stă la baza crizei contemporane a umanismului"[8].

Deși există o continuitate a civilizației occidentale prin problematica omului, se constată însă o discontinuitate în felul cum a evoluat condiția umană și concepția despre ea.

Dacă umanismul clasic, plasat într-un univers static de valori absolute, era contemplativ, umanismul modern și mai ales contemporan trebuie să fie militant, să pătrundă în viața reală a oamenilor. În cadrul umanismului militant contemporan „filosoful nu este un profet. El este pionier în munca, în lupta, în suferința și victoria oamenilor, în orizontul infinit și clar al rațiunii"[9]. Apariția „omului copernican" în Renaștere a marcat un moment de cotitură — afirmarea omului și a umanismului modern — , iar condiția umană în socialism și concepția filosofică marxistă despre om marchează un alt moment de cotitură : realizarea deplină a omului copernican. Căci revoluția socialistă înfăptuiește o transformare radicală a conștiinței umane. Dar în ce constă mutația produsă prin apariția omului modern, apărut odată cu schimbarea poziției sale în cosmos, în urma „revoluției copernicane" ? Omul modern — scria el în 1948 — „nu mai este centrul unei lumi metafizice, căreia îi exprimă și realizează esența, ci, aruncat pe un mic astru care se rotește în cercul infinit, printre lumi infinite, se recunoaște liber de toate transfigurările mitice. El are ca arme rațiunea și munca"[10]. Dar nici rațiunea și nici munca nu mai sînt cele ale omului tradițional. Rațiunea omului modern nu mai are la bază o intuiție unitară care caută să surprindă esența lumii, ci este rezultatul unui proces în care omul își croiește drum cu ajutorul rațiunii și al experienței, urmărind raporturi constante și necesare între fenomene, lucruri și ființe și avînd ca expresie supremă gîndirea științifică. Iar rațiunea științifică modernă nu mai este domeniul înțelepciunii contemplative, ca rațiunea metafizică, ci domeniul acțiunii umane în istorie și în natură, folosind tehnica. Rațiunea omului modern este „fructul și lumina muncii'. În epoca modernă, munca, asociată cu tehnica și cu rațiunea, capătă o valoare și o demnitate de necon-

* În studiul *Uomo copernicano* (1948), publicat în volumul *Uomo copernicano*, Casa Editrice Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 342.

[8] Antonio Banfi, *La mia esperienze filosofica*, în vol. *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa, Roma, 1958, p. 49—50.

[9] Antonio Banfi, *De L'Antinomie theoresis et praxis*, în vol. *Institut International de Philosophie Entretiens philosophiques de Varsovie, 17—26 Juillet, 1957*, Wroclaw-Warszawa, 1958, p. 40.

[10] Antonio Banfi, *Uomo copernicano* (1961), p. 330.

ceput în societățile tradiționale. Munca — scrie Banfi — dobîndește o valoare pozitivă, devine izvor de înțelepciune constructoare a lumii omului și a omului însuși. Dar nu a omului în general, ci „a umanității ca colectivitate de oameni concreți . . . istoria nu (mai) este apariția accidentală a unei experiențe sau esențe universale, ci construirea universului concret al umanității, în realitatea lumii sale. . . Acțiunea nu se mai dezvoltă după normele unei înțelepciuni contemplative, ci urmărește rezultate tehnico-practice, „eficiența"[11]. Tipul de om modern se prefigurează, perfecționîndu-se treptat, pe măsura ameliorării condiției umane și a ascensiunii burgheziei, care devine clasă dominantă în societate. El se conturează mai clar în gîndirea iluministă, ca expresie a civilizației și a revoluției burgheze.

În perioada contemporană, continuă filozoful italian, asistăm la o criză a umanismului burghez și la o afirmare a umanismului marxist. Pe plan social-politic, burghezia a încetat de a mai fi o forță progresistă. Rolul ei înnoitor se limitează la dezvoltarea forțelor de producție și a revoluției industriale cu ajutorul științei și al tehnicii. Pe plan filosofico-ideologic, burghezia și-a încheiat afirmarea idealului de universalitate, odată cu decăderea pozitivismului și cu criza științei clasice, de afirmarea căreia a fost legată.

Se anunță astfel un nou umanism, umanismul caracterizat de filosoful italian ca *umanism istoric constructiv*. Iar „conștiința umanismului constructiv își are actualitatea istorică în marxism, unde «gîndirea» și «acțiunea» au ieșit reciproc una din alta, unde universalitatea rațiunii și libertatea omului se condiționează în construcția reală a lumii umanității"[12]. Umanismul marxist este fructul cel mai fecund al civilizației europene și reprezintă al patrulea moment în evoluția umanismului, mult mai radical decît cele precedente — antic, renascentist și iluminist — pe care le cuprinde în sine, în ce au ele mai bun. „Problema lui fundamentală este construirea, în procesul istoric și cu forțele pe care acesta le descătușează, a lumii oamenilor. . . realmente universală și progresistă"[13].

În concepția marxistă a lui Antonio Banfi, umanismul tinde să recupereze știința naturii precum și natura însăși. Se știe că, în genere, concepțiile umaniste care merg pe linia tradițională, a disciplinelor social-umane, critică știința modernă, în care văd un factor de alienare a omului. Raportul dintre umanism și știință este privit numai în termeni de conflict ireconciliabil, e înțeles ca o antinomie.

Pentru Banfi, însă, apariția științei galileene moderne e interpretată (în opoziție cu Husserl, care o considera începutul crizei culturii), ca o nouă orientare a culturii și a istoriei, ca o trecere de la preistorie la istoria rațiunii. Mai mult, încă din 1941, filosoful italian era de părere că introducerea științei moderne în cultură trebuie să depășească orizontul gnoseologic, iar cunoașterea științifică să devină *cultură științifică*, să pătrundă în conștiința socială generală. Deși n-a fost niciodată scientist și a criticat caracterul dogmatic și vulgar al pozitivismului, Banfi a apărat știința de atacurile filosofiei neoromantice și a pledat pentru introducerea ei în cultura italiană de atunci, prea înfeudată umanismului tradițional. Introducerea științei în cultura italiană echivala cu modernizarea ei[14].

[11] *Ibidem*, 330—331.

[12] Antonio Banfi, *De l'antinomie thèoresis et praxis*, în loc. cit., p. 42.

[13] Antonio Banfi, *Scritti letterari*, a cura di Carlo Cordié, Editori Riuniti, Roma, 1970, p. 10.

[14] A se vedea *Cultura scientifica*, în volumul *Uomo copernicano*, 1965, p. 254—269.

O contribuție teoretică importantă a adus Banfi la depășirea crizei și la reînnoirea umanismului contemporan. Este cea mai dificilă problemă a civilizației noastre, civilizație care trebuie să depășească natura pur tehnico-științifică — considerată de mulți ca normală și suficientă — pentru a deveni, în aceeași măsură, și umanistă. Dar nu prin simpla reînviere a umanismului clasic, care de altfel nu mai corespunde condiției omului contemporan. Antonio Banfi era conștient de limitele istorice și generale ale umanismului clasic. Caracterul static, aristocratic și dominant cultural al umanismului clasic contrastează cu caracterul dinamic, universal democratic și dominant tehnic al civilizației contemporane. De aceea, el nu pune problema reînvierii umanismului clasic ca atare[15], așa cum a făcut, bunăoară, neoclasicismul german dinainte și de după primul război mondial : Stephan George, Thomas Mann și alții, căutau să reînvie umanismul renascentist, hölderlinian și goethean. „Problema nu e dacă acest clasicism de mîna a doua mediat de iezuitism și de filologi poate supraviețui — scrie filosoful italian — ci dacă un clasicism poate renaște în umanismul constructiv contemporan, ca moment esențial al său"[16].

În ciuda opozițiilor arătate mai sus, Antonio Banfi găsește în umanismul clasic valori general umane care, cultivate mai intens în zilele noastre, ar duce la consolidarea umanismului contemporan : autonomia umanului față de ființe așa-zis divine sau de speciile naturale ; cucerirea raționalității libere și universale, caracterul progresiv al cunoașterii științifice, autonomia valorilor umane — bine, adevăr, frumos — față de cele divine ; cultivarea virtuților nobile care înalță pe om deasupra preocupărilor de satisfacere a exigențelor biologice și pur materiale ; integrarea individului liber într-o societate organizată rațional etc.

Renașterea valorilor umanismului clasic nu este doar o problemă teoretică sau de valorificare critică a trecutului spiritual al omenirii. După părerea filosofului italian, aceasta este necesară pentru însăși dezvoltarea umanismului constructiv contemporan, este cerută de nevoile desfășurării coerente și organice a civilizației noastre, amenințată de două pericole : 1) degenerarea constructivismului în tehnicism mecanic și 2) manifestările iraționaliste și decadente ale corupției morale și ale tendinței de a reduce bucuriile vieții la plăceri senzoriale (alcool, droguri etc.).

Constructivismul — trăsătura definitorie a umanismului comtemporan — este umanist numai dacă are ca scop organicitatea, viziunea globală și funcțională a unei societăți care trebuie să devină tot mai umană. Or, constructivismul tehnic, mecanic, pur instrumental tinde să se generalizeze asupra întregii acțiuni umane constructive, amenințînd și umanismul constructiv. „Tehnicismul mecanic degradează tehnica, privindu-o ca pe o simplă instrumentalitate, fără o conștiință unitară ; libertatea este negată iar responsabilitatea distrusă"[17]. Filosoful umanist condamnă entuzias-

[15] Articolul *Per la rinascita del umanesimo clasico* (1965) poate induce în eroare prin formularea titlului. De fapt titlul este un răspuns, în esență pozitiv, la o anchetă asupra acestei probleme, întreprinsă de UNESCO. Cu toate că dă un răspuns pozitiv acestei anchete — care se adresa bienalei de la Veneția a Societății europene de cultură (umanistă) — Banfi pune importante condiții. În conținutul articolului filosoful italian pledează de fapt pentru reînnoirea umanismului (în cadrul căruia se poate integra și cel clasic) ținînd seama de civilizația contemporană.

[16] Antonio Banfi, *Per la rinascita dell'umanesimo clasico* (1956), în volumul *Scritti letterari*, a cura di Carlo Cordie, Edituri Riuniti (Roma, 1970), p. 13.

[17] Antonio Banfi, *Per la rinascità dell'umanesimo clasico, loc. cit.*, p. 15.

mul orb pentru mecanicismul tehnicist, respectiv recunoașterea lui ca valoare chiar și atunci cînd are efecte dezumanizante, admirația necondiționată, neprevăzătoare pentru automatizare și ca un corectiv al acesteia, banalitatea patetică a panaceului „relațiilor umane", standardizarea nu numai a mărfurilor, ci și a inteligenței, a plăcerii, a virtuții, pentru că toate acestea sînt expresie a degradării constructivismului în umanismul contemporan.

Această degradare tehnicistă influențează și cel de-al doilea aspect: degradarea morală, lipsa de ideal și de anagajare socială a individului nu numai prin știință, ci și prin conștiință; reducerea bunurilor vieții la senzații și la plăcere imediată. Toate acestea provoacă, la nivel filosofic subiectiv, reacții de respingere a civilizației tehnice contemporane. „Tehnicismul științific — scrie Banfi — acostează fără osteneală la țărmul dezolant al unei oarecare metafizici. Existențialismul de serviciu ajunge din urmă norii misticismului, iar apelul la necesitatea salvării conștiințelor consacră cabotinismul magic al celor cultivați, dar mai ales izolează și macină puterile personalităților și distruge în acestea conștiința operei colective, destinate să construiască lumea oamenilor"[18].

În aceste condiții, valorificarea umanismului clasic i se pare o nobilă necesitate, menită să contribuie la salvarea autonomiei umanului, amenințat de folosirea pur instrumentală și dezumanizantă a tehnicii, și la consolidarea umanismului în constructivismul contemporan. Banfi repetă neobosit că e conștient de neajunsurile istorice și generale ale umanismului clasic și că nu se gîndește la reînnoirea lui ca atare. Este vorba doar de a-l analiza pentru a vedea funcția pe care a avut-o în progresul umanității și dacă există trăsături și metode ce pot fi utile pentru ieșirea umanismului contemporan din criză. Printre elementele considerate de Banfi ca utile și chiar necesare pentru umanismul contemporan, două ni se par mai importante: autonomia umanului și conștiința critică. Autonomia umanității era la grecii antici, ca și astăzi, nu *natură (physis)*, ci *nomos* (lege), pe care umanitatea și-a dat-o atunci și trebuie să și-o dea și astăzi, sieși. Această lege semnifică autonomia umanității nu numai față de capriciul zeilor, ci și de fatalismul naturii. Astăzi, ea ar face umanitatea mai conștientă de acțiunile și de destinul ei și ar contribui la disciplinarea individului, la integrarea lui mai organică în societate și la dezvoltarea sentimentului de responsabilitate colectivă față de destinul umanității. În umanismul clasic, legea obiectivă devenea subiectivă interioară, se realiza o legătură organică și dinamică, socială și etică între indivizi și societate. Ea fost posibilă prin convergența dintre legea socială, obiectivă, și virtutea cetățeanului, căci legea și virtutea aveau aceeași demnitate în umanismul clasic.

În același text, filosoful italian se referă la studierea „rațiunii în acțiune" fiind convins că „cercetarea socratică a conceptului este necesitatea imanentă a umanismului clasic"[19]. Dacă raportăm această idee la rolul pe care-l are „raționalismul critic" al lui Banfi în soluționarea crizei civilizației contemporane, vom înțelege importanța pe care-o are conștiința critică în concepția sa umanistă. Construirea noii lumi umane trebuie să se facă la lumina rațiunii și pe baza idealurilor so-

[18] *Ibidem*, p. 15.

[19] *Ibidem*, p. 16.

cialismului. Deci rolul conștiinței critice este fundamental în umanismul marxist banfian.

Pentru valorificarea umanismului clasic, Antonio Banfi consideră necesare respectarea unor anumite condiții și folosirea unor mijloace adecvate. O condiție esențială este ca, în procesul valorificării, conștiința „să se plaseze pe planul și în direcția umanismului constructiv"[20] contemporan. Dacă nu se respectă această condiție se va ajunge la o filosofie a evadării în trecut, practicată de docți și de decadenți, la resturarea unui ideal care nu mai corespunde condiției actuale a omului.

În privința mijloacelor, Banfi recomandă, nu studierea limbilor clasice în ansamblul, ci traducerea clasicilor în ediții ieftine, reproduceri de artă etc. Depășind perspectiva pur filologică și integrîndu-l în viziunea filosofică, Antonio Banfi a reușit să apropie mai mult umanismul clasic de nevoile culturii și civilizației noastre actuale.

Pe de altă parte, filosoful italian a pus în lumină și aspectele negative ale umanismului clasic în raport cu cel contemporan. El a văzut contrastul dintre caracterul metafizic, contemplativ și static al umanismului clasic și caracterul realist, dinamic și științific-constructiv al celui contemporan; dintre caracterul aristocratic, limitat al celui dintîi și caracterul universal-democratic al celui de-al doilea; dintre natura culturală a primului și tonul tehnic al celui din urmă, etc. Conștient de meritele și de limitele umanismului clasic, Banfi nu pledează pentru reînvierea lui ca atare (ceea ce ar însemna „să întoarcem înapoi roata istoriei"), ci pentru folosirea elementelor sale viabile la constituirea umanismului contemporan, la eliminarea efectelor secundare antiumaniste ale civilizației tehnice din zilele noastre.

Să nu uităm că, în constituirea umanismului contemporan, Antonio Banfi și-a îndreptat eforturile în principal în direcția depășirii umanismului de tip tradițional, prin asimilarea umanistă a științei moderne și a marxismului. Încă din 1941, criticînd neohegelianismul lui Croce și al lui Gentile, pentru desconsiderarea științei și eliminarea ei din cultură, el militează pentru a introduce știința modernă în cultură, deoarece gîndirea științifică stă la baza civilizației noastre contemporane și reprezintă principalul factor pentru autonomia omului și pentru ameliorarea condițiilor sale de viață[21]. Pentru aceasta, pe de o parte, filosoful italian apără știința atacată de filosofia neoromantică și în general de cea irațională, iar pe de altă parte, cere ca știința să depășească dogmatismul și anistorismul, devenind critică și istorică.

Problema depășirii umanismului tradițional și a introducerii științei moderne în cultură, adică în conștiința generală și în modul de a gîndi al oamenilor, l-a preocupat mult pe Banfi, mai ales după eliberarea Italiei de sub fascism. Toate studiile din volumul „Omul copernican" (1950) au ca obiectiv configurarea unui umanism contemporan întemeiat pe coordonatele principale ale epocii noastre: revoluția științifică și tehnică și revoluția socialistă călăuzită de marxism. Filosoful italian pune în lumină „via umanitate a cunoașterii științifice, care astăzi rămîne garanția cea mai sigură și totodată mai plină de probleme, a continuității dezvoltării vieții noastre sociale"[22]. Împotriva fascismului, care se legase de tradiția spiri-

[20] *Ibidem*, p. 17.

[21] A se vedea *Cultura scientifica* (1941), reprodus în volumul *Uomo copernicano*, 1950.

[22] Antonio Banfi, *Galileo e il Rinascimento* (1950), în volumul *Uomo copernicano*, 1950. Casa editrice Il Saggiatore (1965), p. 15.

tualistă și romantică a Risorgimentului, desconsiderînd știința, Antonio Banfi leagă noul curs al culturii italiene de după eliberarea de tradiția națională renascentistă, în care își are originea atît umanismul cît și știința modernă. Modelul omului modern, pe care umanismul marxist îl ridică pe o treaptă superioară, este „omul copernican" întruchipat după el, în persoana lui Galileo Galilei.

Umanismul banfian nu se limitează la anumite domenii sau probleme, ci se deschide larg, într-o viziune filosofică asupra umanității, privită în evoluția ei istorică. Chiar și în etapa raționalismului critic, filosoful italian a plecat de la situația reală a omului din vremea sa și a avut ca finalitate ameliorarea condiției umane.

Deși a promovat un umanism filosofic, el n-a rămas pe planul speculativ, ci s-a apropiat tot mai mult de omul real, integrat în istorie, într-un tip de societate și de civilizație. Banfi a depășit umanismul contemplativ și individualist al cărturarilor și a promovat un umanism marxist militant, pus în slujba revoluției socialiste, care schimbă radical condiția omului în lume. Valorificînd valențele pozitive ale umanismului clasic, ale celui modern și ale științei, Antonio Banfi a militat pentru un umanism corespunzător civilizației socialiste, în care „omul copernican" își găsește completa sa realizare. Filosoful italian a adus contribuții la progresul filosofiei umaniste în general și al celei marxiste în special, în probleme dificile ca : raportul dintre știință și umanism, dintre om și natură, dintre individ și umanitate, dintre umanismul clasic și exigențele umanismului contemporan. Concepția sa umanistă vizează un dublu scop : ameliorarea condiției omului în lume, dar și umanizarea lumii omului, unind astfel viața materială cu cea spirituală și redînd umanității integritatea ei. El a îmbinat realul cu idealul și a legat organic prezentul de viitor. Antonio Banfi a preconizat un ideal de om activ, care, eliberat de istoria concepută ca fatalitate, s-a ridicat la viziunea unei „*istorii concepută și trăită ca o construcție umană la lumina rațiunii*"[23].

Discipolii săi — Enzo Paci, Remo Cantoni, Giulio Preti, Paolo Rossi —au adus contribuții importante la reînnoirea umanismului contemporan cu ajutorul marxismului și al științei.

SEMNIFICAȚII ALE ABSURDULUI ÎN EXISTENȚIALISMUL FRANCEZ ATEU

ILEANA MOGA

În opera filosofico-beletristică a corifeilor existențialismului francez ateu, impactul alienativ „absurd " (Camus) om-lume, în care „proiectele" insului sînt condamnate la un irevocabil „eșec" (Sartre) constituie o temă majoră.

[23] Antonio Banfi, *Husserl et la crise de la civilisation européenne*, loc. cit., p. 427.

O schiță a acestei problematici a absurdului, privită în semnificațiile sale majore, ar putea fi sintetizată și în tabelul global propus de noi.

1. SEMNIFICAȚIA LOGICĂ A ABSURDULUI

Absurdul îi aparține rațiunii ca antinomie în termeni. Căci atît omul cît și lumea nu sînt absurde, fiecare în sine. Absurdă e, însă, concomitenta lor coexistență și confruntare.

Asemenea lui Sartre, care în „Ființă și neant" consideră Pentru-sinele ca „În-sinele negîndu-se ca atare, adică ca In-sine"[1], Camus, în *Mitul lui Sisif* postulează absolutizarea caracterului antagonic al relației om-lume și resimte această sfîșiere conflictuală ca insolubilă nu numai în imediatitate, ci și în perspectivă.

Încă din zorii istoriei omenirii, nimeni nu s-a putut menține în absurd. „Exilații" au găsit fie amintirea unei „împărății" (Platon), fie promisiunea unui „paradis pierdut" (creștinismul). Problema fundamentală pusă de Camus este aceea de a decide dacă trebuie să sperăm la acea „împărăție" sau să convenim că condiția noastră de „exilați" e fără speranță, fără apel? Răspunsul categoric dat de Camus în *Mitul lui Sisif* este acela că nu există ieșire dintre zidurile absurdului, că nu ne rămîne decît să persistăm în certitudinea că *acest* „exil", în *această* lume — unica dată omenescului —, în acest infern al prezentului este, de fapt, unicul nostru... paradis posibil, „împărăția" noastră.

Ca atare, singura legătură de unire om-lume trebuie să fie *certitudinea* că între acestea nu există posibilitatea nici unei... legături, fuziuni sau reconcilieri; absurdul e unica lor relaționare, în măsura în care, concomitent, el constituie fundamentala lor separație.

2. SEMNIFICAȚIA ONTOLOGICĂ A ABSURDULUI

Lumea, În-sinele se prezintă multiplicitar — ca În-sine „fisurat" de apariția, în lume, a „neantului", Pentru-sinelui — un univers al contingenței radicale.

Ca atare, descripția fenomenologică se realizează funcție de această bogăție caleidoscopică a concretului inepuizabil, absolut al lumii, omul absurd fiind, în consecință, mereu plasat într-o multitudine de „situații".

Și, fiindcă „esențială este contigența" (Sartre)[2], propria existență-în-lume îi apare acestuia ca lipsită de justificare, gratuită, inutilă, creație a hazardului pur.

a) *Contingență și interdeterminare.* Trăind, clipă de clipă, funcție de „situațiile" unui univers dezagregat — unde finitudinea absolutizată apare ca identificare între concretul empiric și nemijlocitul pur, manifestate contiguu, juxtapus, printr-un număr infinit de entități finite, neacționate de forța centripetă a nici unei teodicei — personalitatea omului absurd se pulverizează; acestuia contingența îi apare ca fiind — conform unei aserțiuni a lui Sartre — „gratuitatea perfectă"[3] și, în consecință, instalarea ipoteticului mobil, a neprevăzutului, a întîmplătorului, îi apare ca avînd caracter... legic.

[1] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Neant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 124.
[2] J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, 1938, p. 185.
[3] *Ibidem*,

b) *Succesiune și prezentificare.* Trăind în imediatețe, funcție de o succesiune de „situații" imprevizibile impuse de hazard, existența umană devine o banală joncționare de momente discontinue, incoerente, contradictorii sau chiar incompatibile între ele. Iar această discontinuitate, acest fragmentarism al timpului obiectiv — existentă atît în diacronie, cît și în sincronia sa — anulează dimensiunea durativ-calitativă a timpului psihologic, care începe să fie resimțit eminamente ca timp cuantificat. Bergson insista asupra calității durative a timpului.

Pentru omul absurd, timpul apare suspendat ca durată și se scurge liniar, într-un prezent etern. Într-un cantitativism pur, racordat din exterior psihologiei sale, conform unei aserțiuni a lui Camus, nu face decît „să transpună în act o etică a cantității"[4].

c). *Simultaneism.* Pentru omul absurd, păienjenișul demoniac al complexității de „situații" îi apare ca derutant-imprevizibil, caracterizat prin absolutizarea relativului, față de care nu poate exista observator privilegiat, asemenea viziunii relativiste a universului fizical einsteinian : „În realitatea perceptivă, nici un «lucru» nu poate apărea fără a întreține cu altele o infinitate de relații. Iar această infinitate de relații (. . .) constituie însăși esența unui lucru"[5].

3. SEMNIFICAȚIA GNOSEOLOGICĂ A ABSURDULUI

Existența îi apare rațiunii ca ininteligibilă cînd aceasta se izbește de complexul concret-contingent care nu-i poate satisface exigența de „claritate", ceea ce, în consecință, o angoasează : „Tot ceea ce se poate spune este că lumea nu este, în ea însăși, rațională. Absurdă este confruntarea dintre acest irațional și această nemărginită dorință de claritate a cărei chemare răsună din străfundurile omenescului"[6].

Lumea ar putea fi considerată „rațională" dacă și numai dacă ar putea fi penetrată gnoseologic. Tendință irealizabilă însă, căci rațiunii îi este, practic, imposibil să sintetize o realitate haotică, în care sistemul referențial se schimbă vertiginos ; omului absurd, cadrul temporo-spațial de o terifiantă complexitate (și, în special, complicare) rezultată din juxtapunerea unui noian de entități co-prezente, îi depășește puterea de comprehensiune.

Existentul ca Existent nu poate fi captat ca atare, căci, din nici un aspect disparat al acestuia, nu poate fi dedus În-sinele ca totalitate, ceea ce duce la concluzia că cunoașterea individuală trebuie să se mărginească la existentul din „situația" dată. E de la sine înțeles că, privită dintr-o atare perspectivă, cunoașterea e redusă la reflectarea strictei imediatități, a ceea ce este „aici și acum", fiindu-i retezată orice propensiune spre a transcende imanentul în scopul surprinderii legicului.

Dacă, pentru Kant, angoasa cognitivă era *concluzie* (în *Critica rațiunii pure*), pentru Camus, aceasta e *premisă* (în *Mitul lui Sisif*) haosul, aparențele echivoce dezamăgesc nu prin faptul că nu-și revelează esența, ci pentru că se impune certitudinea că această „esență" nici nu există.

Deci, pentru omul absurd, esența lumii e aparența... , ordinea e dezordine... , legea e haosul. . .

[4] A. Camus, *Mitul lui Sisif*, București, EPLU, 1969, p. 82.

[5] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, 1940, p. 20.

[6] A. Camus, *Mitul lui Sisif*, p. 24.

4. SEMNIFICAȚIA AXIOLOGICĂ A ABSURDULUI

Existența ar apărea ca „rezonabilă" dacă și numai dacă ar fi în consens cu exigențele, cu valorile omenescului și dacă s-ar putea realiza organicitatea între două propensiuni eterogene ale spiritului, nevoia reflexivă de a vedea clar universul și aceea de a-l simți ca întreg, ca totalitate : „Dacă gîndirea ar descoperi în oglinzile schimbătoare ale fenomenelor relații eterne pe care să le poată rezuma și care să se rezume pe ele însele într-un principiu unic, am putea vorbi de o fericire a spiritului în fața căreia mitul preafericiților n-ar fi decît o plăsmuire ridicolă[7]".

Exigența de claritate, armonie, de unitate și coeziune, de sens și semnificație a omului se izbește brutal de universul dizarmonic, indiferent sau ostil față de aspirațiile sale : „Atît timp cît spiritul tace în lumea imuabilă a speranțelor, totul se reflectă și se ordonează în unitatea nostalgiei sale. Dar, la prima lui mișcare, această lume se sparge și se prăbușește : o infinitate de cioburi scînteietoare se oferă cunoașterii"[8].

Deși dezideratul axiologic — filosofia „de preferință" a lui Camus — se îndreaptă spre Unu, ca armonie a lumii, se impune tranșant constatarea „de evidență" : contingența, contradicția ireconciliabilă dintre spiritul dornic de *unitate* și *diversitatea* irațională a lumii.

5. SEMNIFICAȚIA TELEOLOGICĂ A ABSURDULUI

Readucînd în atenție unul din idealurile scumpe iluminismului — ideal proferat, în special, de Kant —, în însemnările sale din *Caiete*, Camus face următoarea subliniere : „Omul este propriul său scop (. . .). Iar dacă vrea să fie ceva, numai *în această viață* îi este dat să fie"[9].

În această viață, nu într-o alta. . . În această viață finită, între cadrele căreia omul ar trebui să fie măsură a tuturor lucrurilor.

El, omul, și nu Dumnezeu, care îi apare lui Camus — în manieră feuerbachiană — ca „fiul orgoliului omenesc"[10], autoproiecție înstrăinată a omului, în care acesta își surprinde propriile-i năzuințe spre dezlimitare, spre absolut. În consens cu Feuerbach care spunea că „pentru a-l îmbogăți pe Dumnezeu, trebuie ca omul să se sărăcească", crezul umanist camusian este acela că scopul major al omului trebuie să fie. . . el însuși, ajungînd să „și-l închipuie pe Dumnezeu lipsit de nemurirea omenească"[11].

6. SEMNIFICAȚIA POLITICĂ A ABSURDULUI

Dacă într-un stat liberal cetățenii au o anumită — deși precară — autonomie privată, ceea ce împiedică masificarea lor globală, un stat totalitarist — cum este cel la care se referă existențialismul — apare, el însuși, ca derogare flagrantă de la cutumă și legi, ca esență alienantă a indivizilor masificați.

Opoziția dintre stat și mase se adîncește continuu : organizarea statală se îndepărtează tot mai mult de caracterul de reprezentanță generală a

[7] A. Camus, *Mitul lui Sisif*, p. 20.
[8] *Ibidem*, p. 21.
[9] A. Camus, *Caiete*, București, Edit. Univers, 1971, p. 91 (subl. ns.).
[10] *Ibidem*, p. 295.
[11] *Ibidem*, p. 202.

maselor și primește un tot mai pregnant caracter de instrument al intereselor private. Se ajunge astfel, inevitabil, la starea de alienare politică : oamenii trebuie să se lase absorbiți de atotputerea unui atare stat totalitarist, devenit autoritar la modul absolut, fiindcă aici are loc suprapunerea dintre *dominație* și *guvernare*.

Relația antinomică (absurdă !) dintre stat și societate, dintre individ și stat se manifestă prin faptul că modalitatea de organizare a puterii sociale e inadecvată : statul totalitarist — ca reprezentanță a intereselor private ale elitelor — e integrat disfuncțional societății în ansamblu, societate ale cărei interese nu le susține și, ca atare, apar blocaje care obstrucționează realizarea șanselor de afirmare pentru toți cetățenii, a „proiectelor" individuale, ceea ce conduce, inerent, la convingerea că insul e condamnat iremediabil la „eșec" (Sartre).

7. SEMNIFICAȚIA ECONOMICĂ A ABSURDULUI

Într-una din notele din *Caiete*, Camus îl prezintă pe Faust în ipostaza inedită de tînăr proletar, realizînd pactul nu cu Diavolul — cum procedase alchimistul medieval — ci cu Dumnezeu, resimțit ca Supremă Punițiune a travaliului uman înstrăinat : „Tînărul îi cere diavolului bunurile lumești. Diavolul (îmbrăcat într-un costum sport și declarînd bucuros că cinismul e marea ispită a inteligenței) îi spune blînd : «Dar ai bunurile lumești. Lui Dumnezeu trebuie să-i ceri ce-ți lipsește — dacă crezi că-ți lipsește ceva. Vei face un tîrg cu Dumnezeu și, în schimbul bunurilor de pe lumea cealaltă, îi vei vinde trupul tău »". După un moment de tăcere, diavolul care aprinde o țigară englezească adaugă : «Și asta va fi pedeapsa ta veșnică"» [12].

În condițiile vinderii de către muncitor a „trupului său" — respectiv a forței sale de muncă — se realizează înstrăinarea muncii care, inerent, atrage după sine autoînstrăinarea, aceasta constînd în înstrăinarea *esenței* de *existența* umană. Căci omul e nevoit să facă din *esența* sa (munca fiind principalul mijloc de realizare a acesteia), *mijlocul existenței* sale. Astfel, inversiunea raportului dintre „esența" ființei umane și „existența" sa face ca autorealizarea omului să fie subordonată reproducerii doar a propriei existențe, cînd, raportul firesc ar trebui să fie exact cel contrar ; sfera producției, privată de dimensiunea libertății muncii — a muncii-creație — degenerează în economismul plat al „reificării" și devine capcană, nu condiție ontologică a emergenței umane.

8. SEMNIFICAȚIA ECOLOGICĂ A ABSURDULUI

Alienarea generică angajează raporturile fundamentale ale omului : raportul om-oameni, raportul om-natură, ca și raportul om-mediu artificial.

Ecosistemul artificial — cadrul urban — , univers realizat de om pentru propriul confort, îi poate deveni advers dacă politica ecologică nu consideră tocmai omul, cu totalitatea exigențelor sale, drept etalon universal, valoare-reper și valoare-țel.

[12] *Ibidem*, p. 119 (subl. ns.)

Or, mediul urban, pentru a fi convers omenescului, trebuie să satisfacă atît exigenţe a) estetice, cît şi b) funcţionale.

a) Camus consideră, decepţionat, că nu poate decît să condamne o urbanistică realizată în afara oricăror criterii ale esteticului. Astfel, referindu-se, de pildă, la cartierul Saint-Etienne al Parisului şi la mahalaua acestuia, el conchide : „Un astfel de spectacol condamnă civilizaţia care l-a născut. O lume unde fiinţa, bucuria, destinderea activă nu-şi află loc este o lume ce trebuie să piară. Nici un popor nu poate trăi în afara *frumosului*. Poate să-şi supravieţuiască o bucată de vreme şi atîta tot"[13].

b) În inconfortul edilitar — rezultat al unei strategii ecologice disfuncţionale — omul poate manifesta doar un minimum de adaptabilitate restrictivă, aşa cum se exprimă, patetic, Martha, eroina „Neînţelegerii" : „Eu am rămas mică şi întunecată, învăluită în plictiseală, înfiptă în inima cartierului şi am crescut în mijlocul unor pămînturi care mă înăbuşeau (. . .) Eu am drept patrie locurile acestea *îngrămădite şi înghesuite*, unde cerul nu cunoaşte orizont"[14].

Deci, dacă într-o societate avansat industrializată, rezultatele revoluţiei ştiinţifico-tehnice se aplică pratic doar funcţie de interese private neglijînd interesul general (păstrarea echilibrului dinamic societate-biosferă) — deci, dacă teleologia sfidează cauzalitatea — consecinţele nu pot fi decît negative, Astfel, de pildă, cînd un atare mediu ambiental e deteriorat sub acţiunea nocivă a factorilor poluanţi, cadrul respectiv apare dezolant. Iată cum e prezentat Oraşul-lumină de Camus : „Cînd vezi Parisul de pe Butte, ca o *pîclă monstruoasă* sub ploaie, *o gîlmă lăbărţată* şi *cenuşie* a pămîntului"[15]

9. SEMNIFICAŢIA SOCIOLOGICĂ A ABSURDULUI

În activitatea lor oamenii se izbesc atît de rezistenţa „lucrurilor" cît şi de rezistenţa „celorlalţi".

În-sinele nu e nici vitreg, nici favorabil faţă de om. E indiferent. Dar „ceilalţi" îi pot fi adverşi sau converşi. Ca atare, „celălalt" şi „obiectele" nu se află pe acelaşi plan de detrminare faţă de Pentru-sine. Pentru a obţine „obiecte", „ceilalţi" îl pot transforma pe „el" în mijloc şi, aservit, reificat, decăzut, folosit ca instrument, e tratat asemenea celorlate instrumente. Aceasta antagonizează relaţiile interumane. Pentru-sinele unuia îndrăgeşte manifestarea Pentru-sinelui „celuilalt" şi vice-versa, aşa cum evidenţiază Sartre în *Fiinţă şi neant* : „Căderea mea înseamnă existenţa altuia"[16].

Prezentînd societatea din perspectivă exclusiv psihologică şi relaţiile sociale exclusiv ca relaţii afectiv-intersubiective, Sartre e obsedat de ideea că socialul — ca un În Sine sui generis — prevalează asupra individualului (Pentru-Sinelui), îl anihilează, îl obiectualizează în măsura în care acesta se lasă descoperit, se abandonează judecăţii „celorlalţi".

Forma fundamentală de relaţie interpersonală este considerată de Sartre a fi cea *spectaculară* : privirea „celuilalt" reifică Eul meu, privîndu-l de libertate. Genunea privirii „celuilalt", intruziunea sa în Pentru-sinele

[13] *Ibidem*, p. 252.

[14] A. Camus, *Teatru*, Bucureşti, Edit. Univers, 1970, p. 129.

[15] A. Camus, *Caiete*, p. 163.

[16] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Nèant*, p. 324.

meu e vulnerantă, căci se stabileşte un raport reciproc de dominare-servitute, privirea „celuilalt" avînd veleitatea funestă de a „împietri" orice. Adică de a reifica, de a transforma orice în „lucru" : „Privirea lui — privire de Gorgonă — are puterea de a tranforma totul în obiect. De aici — ruşinea, sentimentul de a fi devenit obiect, de a mă recunoaşte în această fiinţă degradată, dependentă şi ţeapănă care sînt eu-pentru-altul, nu pentru faptul de a fi comis cutare sau cutare greşeală ci, pur şi simplu, din cauză că « am căzut » în lume, în mijlocul » celorlalţi »"[17].

Relaţia afectivă negativă realizată la nivel microsocial este, de fapt, generată la nivel macrosocial. Societatea bazată pe relaţii antagonice, generează relaţii interpersonale specifice, cu caracter concurenţial şi spirit dominator, ceea ce denotă o situaţie de criză alienativă : inautenticul, ca fenomen ce se induce în „ceilalţi", devine model de comportament colectiv.

10. SEMNIFICAŢIA ANTROPOLOGICĂ A ABSURDULUI

A. CONŞTIINŢA ALIENATĂ, CA REZULTAT AL INTERIORIZĂRII ÎNSTRĂINĂRII. DEPOSEDAREA SINELUI DE SINE: ROLUL

Interesul privat a creat un sistem specific : nu *omul*, ca atare, e onorat, ci *funcţia* îndeplinită de el, adică *rolul* său social.

Un sistem social al interesului privat recompensează şi promovează doar unele calităţi umane, anume pe cele de care *are nevoie*, suprimînd, *ab initio*, posibilitatea manifestării plenare a individului, a talentelor şi facultăţilor sale, care nu sînt considerate imediat *utile*, deci, *profitabile*. Iar aceasta unidimensionează omul.

Impactul interindividual se realizează în roluri foarte fracţionate : nu e vorba de anagajarea plenară a personalităţii fiecărui individ, ci de contacte parţiale şi superficiale, funcţie de interesul tranzitiv, de moment, relaţii cu un grad redus de anagajare, definite în termeni exclusiv funcţionali (exemplu : relaţia Meursault-patron).

a) *Jean-Baptiste Clamence sau comedia virtuţii*. Ilustrul avocat parizian (Camus, *Căderea*), iniţial, *pare* să fie încarnarea virtuţii, un om de mare generozitate şi modestie ; om de lume, cu maniere distinse, as al petrecerilor, dansator neobosit, amator de sport, de artă, amant excelent, rafinat causeur, are o reputaţie măgulitoare. Această „perfecţiune" a sa îi apare, însă, dintr-o dată ca ipocrită. Cînd ? Totul se întîmplă în momentul constatării propriei slăbiciuni, inoperanţe practice — chiar pentru o conduită impecabilă cum este a sa — faţă de suferinţa sau moartea „celuilalt", ceea ce îl determină să conchidă că a trecut superficial inautentic prin viaţă, în ciuda aparenţelor, adică a unui rol social strălucit. „Perfecţiunea, în care credea iniţial, nu-i mai apare lui Clamence decît ca formalism pur, ca estetism voluptuos, ca narcisism al propriei excelenţe în ea însăşi şi pentru ea însăşi. Căci virtutea, preocupată doar de sine însăşi, nu înseamnă, în ultimă instanţă, decît egoism mascat : morala nu mai e decît viciu subtil şi pervers dacă nu găseşte dincolo de ea însăşi, atît împlinirea, cît şi propria sursă.

[17] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Nèant*, p. 349.

b) *Meursault, străinul, sau orgoliul inocenței.* Prin insignifantul Meursault (*Străinul*), Camus a realizat unul din „eroii" cei mai caracteristici ai epocii noastre, înfățișînd consecințele, nefaste pentru individ, ale contradicției dintre *autentic* și *artificiu*, dintre *adevăr* și *mască* (rol).

Romanul prezintă protestul autorului față de obligativitatea unei conduite convenționale, impuse individului din afară, ceea ce conferă raportului dintre om și viața sa un caracter absurd : a trăi devine identic cu a proiecta în afară un personaj contrafăcut, destinat „uzului social" ; a trăi devine identic cu *a-ți juca rolul impus de „ceilalți"*, rol care poate fi diferit, opus sau chiar contrar exigențelor eului intim.

De o onestitate structurală, Meursault are oroare de convențional, de minciunile aparențelor ; el apără puritatea adevărului, chiar cînd emiterea adevărului „său" îi periclitează viața. Atitudinea sa semnifică revolta împotriva limitelor absurde care sărăcesc viața, semnifică reacția de inaderență față de orice e impus convențional, pentru a întreține o falsă coerență socială.

Iar dacă Clamence *s-a abstras din societate* prin autoclaustrare finală voluntară într-o solitudine tragică pentru că *a acceptat „rolul"*, Meursault *va fi alungat din societate* (prin condamnarea la moarte) pentru că *respinge de plano „rolul"* socialmente admis.

c) *Jean-Baptiste Clamence sau paradigma inocenței culpabile.* Traiectoria descendentă a Îngerului Căzut din Paradis e înregistrată simbolic de biografia lui Clamence. Inițial, în calitate de strălucit avocat parizian, el a acceptat convenințele sociale și era considerat printre preafericiții zilei ; apoi „cade" în mediul interlop al Amsterdamului. Vechea solidaritate, cu sine și cu „ceilalți" bazată pe prejudecăți și pe ipocrizie, e zdrunciată... După „cădere" Clamence ar dori o resolidarizare a sa cu sine și cu semenii însă pe alte baze decît cele de dinainte, cînd, în numele nemărginitului său orgoliu și al convenințelor, el se considera îndreptățit *să-i acuze* (era, doar, magistrat !) pe „ceilalți". După „cădere" el este cel ce *se scuză*.

Într-o lume în care „nu există prieteni ci numai complici"[18]., în care „singura apărare e...răutatea"[19], oamenii se grăbesc să judece, să acuze, pentru a nu fi ei cei judecați. Conștient că problema cardinală pentru supraviețuire e să evite judecata „celorlalți", Clamence se erijează într-un Mesia al unei noi religii : să evite judecata „celorlalți" despre sine prin a deveni judecător-penitent care crede că-și poate cîștiga dreptul de a-și judeca semenii cu conștiința împăcată numai după o prealabilă autojudecată. Cu luciditate, el își clamează (numele de „Clamence" e semnificativ) păcătoșenia după „cădere" prin confesiuni publice ; practică autoacuza și, pentru a eluda posibila judecată proferată de „ceilalți", trece subtil de la *eu* la *noi*, la „asta sîntem !".

Autoacuza lui Clamence îi condamnă, simultan, și pe „ceilalți". Deci pe toți. În ultimă instanță, însă, pe nimeni. Căci, cuplabilitatea etalată public prin „clamare" — deci, prin recunoașterea sa — apare disolută în vina colectivă.

Absurd absolut : culpabilitate generală, ca formă alienativă de masă

[18] A. Camus, *Căderea*, în *Exilul și împărăția*, București, E.P.L., 1968, p. 150.

[19] *Ibidem*, p. 103.

B. NEVOI ALIENATE: a) TACITURNIE; b) SOLITUDINE; c) MARASM

a) *Taciturnia*. Într-o societate orientată funcție de interese antagoniste, deschiderea reciprocă, ca dimensiune esențială a omenescului e anulată. Meursault, de pildă, tace mereu (nu pune niciodată întrebări, iar răspunsurile îi sînt monosilabice sau reduse la minimul necesar); tace din prudență, deoarece simte pericolul cuvîntului devenit semantem echivoc, care, ca atare, poate fi receptat chiar cu sens opus față de sensul comunicat și să se întoarcă chiar împotriva celui ce l-a emis. Așa se întîmplă la proces, cînd procurorul răstălmăcește sensul depoziției Mariei și, folosind, paradoxal, însești expresiile martorei, extrage din acestea un sens acuzator.

b) *Solitudinea*. Cînd determinismul social vine în conflict cu determinismul individual, eul se desolidarizează de exterioritatea vulnerantă printr-o solitudine tragică. Replierea sinelui asupra sa însuși apare ca o consecință a inadaptabilității : sinele își caută în sine însuși rațiunea de a fi, justificarea existenței sale ca atare și tinde să utilizeze solitudinea ca armă de supraviețuire împotriva condițiilor care l-au determinat să devină solitar și, mai mult, constată că soluția găsită de el a devenit fenomen endemic : este soluția tuturor.

c) *Marasmul*. Solitudinea, libertatea involunt-larvară (de exemplu, personajul Antoine Poquentin din *Greața* de Sartre) ca greață și marasm sînt particularități de mentalitate și comportament inoculate indivizilor de cadrul macrosocial de tip alienativ, așa cum sînt, de pildă, formele dictatorial-totalitariste de dominație absolută asupra individului. Rezultatul oricărei forme de organizare socială neparticipativă va fi sindromul neangajării, pasivismul, insensibilizarea ca fenomenalizare — paradoxală! — a demnității rănite și marasmul de resemnare a disperării.

C) SENTIMENTE ALIENATE: INELUCTABILA FINITUDINE

Ideile fundamentale ale ontologiei thanatice heideggeriene (*Sein zum Tode*) — existența umană se relevă implacabil prin finitudine, moartea este un mod de a fi pe care omul și-l asumă de îndată ce începe să existe, luptînd împotriva neființei în tot cursul existenței sale — vor fi preluate și dezvoltate de Camus.

În *Străinul*, de pildă, viața e prezentată ca interludiu între naștere și moartea inevitabilă. Fondul subiacent, subtextul romanului este ideea morții : destinul frînt, existența plată, sînt proiectate în perspectiva morții iminente. Căci, între moarte și absurd există o relație de consubstanțialitate ; astfel e semnificativ faptul că condamnarea la moarte a lui Meursault reprezintă punctul culminant și, totodată, consecința logică a unui destin absurd.

Una din ideile majore ale acestui roman al morții — care începe *ex abrupto* cu anunțarea morții mamei și se încheie, riguros simetric cu condamnarea la moarte a lui Meursault — este că moartea e singura în măsură să confere sens și valoare vieții. Astfel, în perspectiva apropiatei sale morți Meursault apără patetic *valorile pieritoare* — unicele accesibile omului absurd — și respinge preotul-confesor, care, prin transmiterea tainei euharistiei, îi promite nemurirea sufletului.

11. SEMNIFICAȚIA MORAL-PSIHOLOGICĂ A ABSURDULUI. CARPEDIEMISMUL

În vremi de restriște, problema cardinală care-l preocupă pe omul absurd nu va fi de ordin ontologic sau gnoseologic, ci de ordin moral-hermeneutic : „Care este sensul lumii pentru om", „Cum poate fi păstrată unitatea psihică într-un univers dezagregat ?", „Care trebuie să fie cea mai înțeleaptă conduită practică ?"

Soluția înfățișată de Camus ca optimă va fi aceea de relevare a unei experiențe fluctuante trăite, căci lumea poate fi captată doar așa cum se prezintă ea senzorialității : „Pentru omul absurd nu se mai pune problema de a explicita și rezolva, ci de *a simți și descrie*"[20] valorile pieritoare față de care nutrește o totală adeziune, erijîndu-se într-un pasionat al relativului, al concretului.

Într-un univers al monotoniei și indiferenței, *ce-i rămîne de făcut omului absurd ?*

Pe fundalul amenințător al *Prezentului Absolut*, ia naștere revolta omului împotriva acestuia, în propensiunea sa spre *prezentul relativ*, spre acel „aici și acum" căci „privațiunea de speranță și de viitor dă naștere creșterii disponibilității în clipă"[21], spre bogăția prezentă. Conștient că nu se poate despărți de timpul său, omul absurd e nevoit să fie una cu acesta : *esența* sa devine identică cu *existența* sa. Ca atare, *viitorul abstract* va fi suplinit de *prezentul concret*, adevărata generozitate constînd în a da totul prezentului : „Ce semnifică viața într-un univers absurd ? — se întreabă Camus — . Nimic altceva, pentru moment, decît indiferență pentru ce va fi și *pasiune de a epuiza tot ce e dat*"[22].

12. SEMNIFICAȚIA ETICĂ A ABSURDULUI. AMORALISMUL

Orice regim totalitarist strivește individul, anihilîndu-l și îl înstrăinează de esența sa umană. În consecință, în măsura în care individul e supus rigorilor unei necesități implacabile, care justifică, în egală măsură, orice comportament, fie „bun", fie „rău", totul apare ca insignifiant, lipsit de sens, atitudinea sa față de valorile polare „bine" — „rău" devine echivalentă, iar responsabilitatea sa anulată.

Faptul că nimic nu valorează mai mult ca altceva într-o existență absurdă, caracterizată prin vid axiologic, în care domină arbitrarul, haosul și iraționalitatea, legitimează, în egală măsură, orice act. Iar orice act își are sorgintea, la modul absurd, în indiferența profundă atît față de „rațiunile" unei lumi iraționale cît și față de însăși existența acesteia.

Ca atare, ca o consecință a atotdeterminării sale univoce, omul absurd nu poate fi decît încarnarea aplatizării. Meursault îi este simbolul cel mai strict : el n-are idealuri și, din această cauză, nici regrete, nici nostalgii. Aceasta, pentru că singura perspectivă care i se deschide este aceea a ratării absolute.

Aceasta îl determină să ia o atitudine indiferentistă — manifestată prin acel „il m'est égal" — față de oricine și orice : față de moartea

[20] A. Camus, *Mitul lui Sisif*, p. 100 (subl. ns.).

[21] *Ibidem*, p. 57.

[22] *Ibidem*, p. 60 (subl. ns.).

mamei, față de prietenie, dragoste, chiar față de propria viață, al cărei stăpîn nu se simte ; e o atitudine apatică în fața propriei nerealizări, neputințe, inutilități. . . .

Străinul este un roman de meditație asupra consecințelor stranii ale amoralismului : dacă „totul e egal", înseamnă că „totul e permis". Chiar și crima. Astfel, uciderea arabului este o crimă absolut gratuită, căci Meursault asasinează pasiv, din cauza. . . soarelui ! El nu ucide din plictis, cum proceda Caligula. Nu-și regretă crima ca Raskolnikov. Și nu e mîndru de ea ca Lafcadio Wluiki. Meursalt a ucis pentru. . . nimic. De fapt, indiferentistul, amoralul Meursault este el însuși o victimă : un produs *pasiv* al unei lumi *indiferente.*

★

Deși constată îndurerați că omul trăiește într-un univers care-l strivește, reprezentanții de vîrf ai existențialismului francez ateu nu vor trece dincolo de etalarea fenomenalității impactului alienativ om-lume, nu vor investiga complexul cauzalității sociale care generează înstrăinarea și, ca atare, nu vor putea oferi soluții eficace pentru depășirea practică a acesteia.

Relația om-lume e văzută ca fiind încremenită în sine, în propria tensiune, ca un dat extratemporal, anistoric și ineluctabil, iar absurdul — un „error fundamentalis" al existenței. Aceasta se datorește neînțelegerii realizării procesuale a progresului istoric.

Existența este, indiscutabil, *irațională.* Dar ea este *rațională:* raționalul poate fi inserat este-lui, ordinea umană se poate impune ca ordonatoare a lumii ! Chiar dacă aceasta nu se poate realiza spectaculos — instantaneu, ci procesual, prin rezultate pozitive foarte parțiale.

„ȘAMANISM" LA ROMÂNI?

ION CHELCEA

Era întrebarea ce și-o punea Mircea Eliade în cartea sa *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970, cap. VI, p. 186—197)* — întrebare pe care o reluăm, dar cu o tratare în plus, date fiind constatările cercetărilor de teren efectuate în urmă cu o jumătate de secol.

★

Primul care a atras atenția asupra fenomenului adus în discuție este Marcus Bandinus. În raportul său adresat papei Inochentie al X-lea, în 1648 — raport cunoscut sub denumirea de *Codex Bandinus*, publicat la noi de V.A. Urechia în 1895 —, în capitolul cu privire la vrăji, *De incantationibus*, se afirmă că în Moldova vrăjitoria era ținută la mare cinste și că îi era permis oricui să practice o astfel de artă. Bandinus însuși, asistînd la unele practici, ar fi văzut vrăjitori schimbîndu-se la față, tremurînd din mîini, din picioare și apoi din tot corpul, clătinîndu-se și prăbușindu-se la pămînt ca și morți — timp de o oră sau patru ore uneori — și revenindu-și încet, încet, ca și cum s-ar trezi; ei își povestesc visele ca pe niște oracole, intervin în anumite situații de opoziție dintre oameni, recurgînd la vrăji, chiar și în cazuri de răzbunare; practicile vrăjitorești la ei sînt așa de numeroase, încît, spune Bandinus, „ne-ar trebui un volum" spre a le reda. La care M. Eliade adaugă: „Nu putem decît să regretăm că Bandinus n-a scris acest volum", observînd în continuare: „Importanța etnologică a mărturiei sale rezidă mai ales în descrierea extazului. . . , intervalul prelungit (de la una pînă la patru ore) în care «vracii» rămîn neînsuflețiți, *mortuis similiores*. Este evident, spune acesta mai departe, că valoarea «oraculară» a viselor lor era garantată de caracterul extatic al transei" (p. 195, ed. rom.).

Concluzia lui M. Eliade este următoarea: „Această formă de extaz poate fi calificată ca «șamanică»: într-adevăr, ea caracterizează șamanismul în sens riguros, atît în Siberia și Asia Centrală, cît și în alte locuri. În general, în toate regiunile dominate de șamanism, șamanul își provoacă extazul fie pentru a urca la Cer ca să-i întîlnească pe zei, fie pentru a căuta sufletul bolnavului rătăcit. . .; fie, în sfîrșit, pentru a conduce pe cel decedat spre lumea morților" (p. 195). Este de amintit apoi vocația ce o au vrăjitorii aceștia de a recurge la practici cu caracter inițiatic, vizînd — ritual — moartea și reînvierea.

* Cartea a fost tradusă și în limba română: Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, 1980, Edit. științifică și enciclopedică (vezi pp. 193—205).

Al doilea moment legat de această temă ar fi tratarea ei de către autorii maghiari. Györffi István, socotit ca fiind primul care a atras atenția (1925) asupra caracterului „șamanic" al practicilor magice la moldoveni, se sprijină, mai ales, pe informațiile culese de Bandinus, textul acestuia rămînînd sursa principală a tuturor discuțiilor privind șamanismul în Moldova.

Alt autor maghiar, considerat specialistul șamanismului unguresc, V. Diószegy, analizînd diferitele tipuri de vrăjitori din Ungaria, ajunge la concluzia (1958) că numai tipul unguresc de vrăjitor („táltos") ar corespunde caracterului șamanic — somnul prelung (un fel de moarte rituală), costum special, tobă, extazul, elemente șamanice caracteristice la toate popoarele turce, fino-ungriene și siberiene. V. Diószegy ajunge la concluzia că șamanismul reprezintă un element magico-religios fundamental al culturii originare a maghiarilor care l-au adus cu ei din Asia. Mircea Eliade pare a fi de acord cu acest punct de vedere, observînd că transele extatice despre care vorbește Bandinus „nu se găsesc în nici o altă parte a României. Aceasta ne face să credem că acei *incantatores* întîlniți de Bandinus în Moldova nu erau români, ci ciangăi" (p. 196).

Cel de-al doilea pas făcut cu privire la temă ar consta — așadar — în fixarea originii sale, pe spiță de neam și cultură.

Un al treilea autor maghiar, Lükö Gabor, intervine în discuție ceva mai tîrziu (1961); el încearcă să lărgească cuprinsul așa de strîmt în care se discută tema, înglobînd și unele descîntece românești, considerate ca avînd caracter șamanic. „După părerea acestui autor, — arată M. Eliade — românii, spre sfîrșitul Evului Mediu, au trăit într-o unitate geografică și politică, și chiar culturală, cu populații de origine asiatică, la care supraviețuiau un număr de credințe și practici șamanice", populații romanizate ulterior (p. 204). Lükö Gabor extinde, deci, șamanismul *într-un fel* și la români. Observăm însă că nici acest autor nu se desparte întrutotul de punctul de vedere difuzionist. Or, constatările noastre de teren par a nu da dreptate acestei direcții de gîndire.

★

În anul 1936, acum exact 50 de ani, mă aflam într-o echipă de cercetare cu caracter monografic în două sate din Banat (Pătaș și Borlovenii Vechi-Caraș) — cercetare cu caracter interdisciplinar, la care participau istorici, geografi, lingviști, antropologi, medici etc. Gama tematică ce mă interesa ca etnograf era destul de largă. Au rezultat de aici, în ce mă privește, mai multe studii*.

În satele respective am întîlnit atunci trei descîntătoare, dintre care una fiind prea bătrînă, nu mai era în stare să răspundă la ancheta mea. Aceasta se chema Baba Ana Boșiloane, de 85 de ani, fără știință de carte.

* *Cîteva considerații în legătură cu viața păstorească din Borlovenii Vechi și Pătaș-Caraș*, în „Societatea de mîine", XVI (1939), nr. 4; *Cercetări etnografice. Creșterea vitelor în viața locuitorilor din Pătaș și Borlovenii Vechi-Caraș*, în „Revista geografică română", II, 1939, Facs. 1; *Obiceiuri de peste an în două sate din Almăj: Pătaș și Borlovenii Vechi-Caraș*, în rev. „Sociologie românească,., IV, 1939, nr. 4—6; *Obiceiuri în legătură cu viața omului, în Pătaș și Borlovenii Vechi-Caraș*, în „Revista de Folclor", III, 1958, nr. 3; *Medicina populară în două sate din Banat: Borlovenii Vechi și Pătaș-Caraș. Magia descîntecului. Plante de leac* (mss.).

Celelate două se deosebeau între ele în ceea ce privește descîntecul. Una dintre ele, Marina Drăgăneasa oferea tipul prin excelență al descîntătoarei, atît cît poate acest cuvînt să traducă un fapt de asemenea natură; cealaltă, Marineasa, sau Baba Petra, întrunea mai mult calități de vrăjitoare. Notăm că în Borlovenii Vechi, pe care-l desparte de Pătaș doar un pod, nu sînt descîntătoare recunoscute. Descîntă femei — descîntece mai mult sau mai puțin cunoscute într-un cerc mai larg.

Dar să revenim la cele două. Ceea ce le deosebește e faptul că ele nu au același *leac*, una ca și alta. Așa se spune. Marina Drăgăneasa ar da a înțelege că intervenția sa prin descîntece e mai eficace decît a Babei Petra. Ea a evitat să-mi spună că Baba Petra „minte". Cînd i se amintește de surata ei, rîde ironic, ca și cînd ar da a se înțelege că o cunoaște prea bine...

Nepotrivirea dintre ele o găsesc mai degrabă în natura „concepției" ce au o cu privire la descîntec; ele se deosebesc și temperamental.

Astfel, în cursul anchetei ce am avut ocazia a întreprinde în cele două sate, mi s-a impus din plin această notă deosebitoare. Marina Drăgăneasa zice: „Eu știu multe descîntece, da nu le descînt pe toate. Eu nu vorbesc de vorbă rea".

S-ar putea spune că ea e mai degrabă o mistică religioasă cu note descîntătoare. Descîntecele ei, pe cît mi-am dat seama, poartă această notă distinctivă. Dumnezeu, susține ea, a lăsat pe lume lucruri curate, dar se interpun alte creaturi necurate pentru a tulbura ordinea, armonia aceasta după care aspiră omul. Și atunci intră în joc, în consens cu puritatea inițială, descîntecul, care, în felul acesta privit, are menirea să restabilească principiul binelui, tulburat... Ea nu *poruncește* prin intervenția sa. Totul merge bine, dacă e credință la mijloc.

Maica Marina, cum îi mai zic oamenii în sat, are 66 de ani. A născut cinci copii și e cam bolnavă de ochi. Descîntecele, spune ea, le-a învățat de la mama ei. Dar nu le-a învățat propriu-zis, ci le-a furat — și le știe... *cîte trebuie să le știe*. Există deci o măsură, o gradație la mijloc. De știut le știe și pe cele ce *nu* trebuie să le știe, dar, de descîntat nu le descîntă. Nu le descîntă pe toate. Aici intervine la ea credința religioasă.

În fond, de ce anume se ferește Marina Drăgăneasa în descîntece? Ea evită a cere ajutorul dracului pentru a restabili echilibrul vieții zdruncinate a omului, deoarece, atunci, ar nesocoti principiul după care lucrează. S-ar contrazice. Descîntecele ei implică numai ajutorul spiritelor bune, recunoscute de biserica ortodoxă, al spiritelor bune care intră în luptă cu cele rele și le înfrîng prin puterea lor.

Atunci, de exemplu, cînd mi-a spus că ea nu descîntă de „vorbă rea", de fapt a refuzat să-mi spună descîntecul prin care se scot dracii din baltă spre a fi mînați să execute un ordin dat de vrăjitoare. Ea îmi spune că *sulu* e vorbă rea, fiindcă, așa cum se va vedea, la acest descîntec, cu care se scot dracii din baltă, se folosește „sulul", pe care vrăjitoarea îl încalecă.

Maica Marina nu e din Pătaș. Ea e numai măritată aici, dar de felul ei e din Borlovenii Vechi: „Eu mi-s borlovană", zice ea. Cu toate acestea, nu se poate spune că în Pătaș nu e prețuită pentru darul ei. Vecinele o laudă. Numai cu feciorul ei, cu care stă în casă, nu trăiește bine. O ține de rău cînd descîntă, spune că pierde vremea cu prostii. În aceasta trebuie să vedem distanța ivită între generații, îndepărtarea tinerei generații de asemenea credințe și practici mistice.

Adesea, însă, recunoștința celor pentru care a intervenit cu descîntece întîrzie să se arate : „Am descîntat, zice ea, ca cînd am luat cu mîna și cînd treșe pe lîngă mine nu dzîșe nimic, ca cînd nu mă cunoaște".

Rezultă că, în linii mari, în sat, la Pătaș, descîntătoarea se bucura de autoritate numai la nevoie, iar în rest era o femeie ca oricare alta, dacă nu chiar disprețuită, nebăgată în seamă.

Reproducem un fragment din descîntecele sale : „Nu zbiera/nu te cînta/ că Marina descîntătoarea/ va alerga/ cu limba va descînta/ cu mîna va lua/ și poteri va mîna/ la nouă stîni/ la nouă cîini/ la nouă cățăi/ la nouă cățălandri". Descîntecul se contopește cu agentul, cu descîntătoarea, care provoacă puterea ocultă, o declanșează, inclusiv spiritele cele bune, de-așa fel, încît ai impresia că descîntecul și rugăciunea își dau mîna.

★

În ceea ce privește pe Baba Petra, precizăm că în 1936 ea avea 78 de ani. În viața ei n-a fost bolnavă. În timpul primului război mondial a fost în „regat", unde a stat pînă în 1919. Ea este, deci, cu mult mai umblată decît cealaltă descîntătoare. *Pretinde că a învățat descîntecele în somn : a căzut în săptămîna Rusaliilor pe spate și a stat în nesimțire de luni pînă vineri. I s-a descîntat și, în vis, s-a văzut culcată în „vîrvu" unui cireș, de unde a căzut din creangă-n creangă, în sunetul clopotelor de la biserică. Atunci s-a deșteptat.* Și acum, precizează ea, cînd vin zile mari, Sînziene, Rusalii, Sf. Petru, *„îmi vine somn"*.

Baba Petra e mult mai promptă în spurcături, o adevărată vrăjitoare, avînd în atitudinea ei ceva îndrăcit, fructul unei familiarizări îndelungate cu practica ocultă a vrăjitorului. Ea nu cunoștea margini în intervenția ei prin descîntece. Era cu mult mai speculantă decît Marineasa, nu știa ce-i rușinea ; ea nu știa de *păcat* — și își și formula în scurt pretențiile ei de fermecătore. După cîteva descîntece spuse, mi-a și cerut prețul descîntecelor.

Pe cită vreme prima dintre descîntătoare domina descîntecul, îl menținea sub puterea credinței, cealaltă rămînea stăpînă pe vrajă, căreia îi atribuia o putere nelimitată. Numai așa se explică, cum, fără prea multă insistență, ea a putut să-mi spună descîntecul cu *sulu* și chiar să-mi reproducă ambele practici în legătură cu el (ceea ce, cum s-a văzut, mi-a fost refuzat de Marina Drăgăneasa).

Descîntecul acesta se practica la o „vatră bătrînă", cu fiare, cu lanț, la care se atîrna căldarea de făcut mămăligă. Baba Petra pregătea un blid cu apă, nouă lei, trei ouă și ovăz din care mîncau caii. Să fie vreo legătură între sul și cai? Se pare că da. Ar simboliza calul infernal, cursierul demonilor și vrăjitoarelor. Apoi vrăjitoarea lua sulul între „crași", cum spune ea în grai local, încăleca pe sul (operație cu prilejul căreia mi s-a cerut jurămînt că nu voi spune la nimeni, în care caz mă va blestema). Nu e vorbă că și Maica Marina m-a prevenit în acest chip ; să nu fie nimeni de față, descîntecul se spune numai în doi.

A trebuit să dau jurămînt și asigurări că nu voi divulga la nimeni cele spuse, pentru ca, în cele din urmă, să țîșnească descîntecul : „Ieși drac bătrîn din cămin/ dracu cu drăcoaica/ smău cu smăoanea/ arnăuți/ care umblați mai iuți/ armăsari/ care umblați mai tari/ negri ca neghina/ arzuri ca fieru/ iuți ca piperu/ ieșiți de sub șini/ de sub rădășini/ ieșiți de sub jinjiie/ de sub grindei/ ieșiți din șetăți/ din judecăți/ drumu să lovați/".

La data efectuării cercetării, cele două descîntătoare îndeplineau în sat un rol triplu : medical, psihologic și magic. În miez de noapte, la un caz grav, descîntătoarea era sculată din somn. Ea era postul de prim și ultim ajutor, într-o lume care abia ne-o mai putem închipui astăzi sub acest raport. În practica descîntecului totul depindea de abilitatea descîntătoarei și de credința în descîntec a bolnavului. Mijloacele de sugestie erau printre calități, știut fiind că ceea ce decidea era terapeutica psihologică, magia descîntecului.

★

Deși nu ne aflăm în prezența unei cercetări exhaustive, considerăm că am surprins *pe viu* existența în spațiul cultural arhaic românesc a unor practici vrăjitorești cu caracter șamanic. Ne putem întreba, totuși, dacă nu cumva avem de-a face mai degrabă cu un fenomen analog *șamanismului* denumit „tarantism" (v. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 203). Tema merită discutată. Constatările cercetărilor noastre infirmă ipoteza originii exclusiv fino-ugric-maghiare a „șamanismului". Aceasta cu atît mai mult cu cît între momentul Bandinus și momentul cercetării din Banat (1936) este o distanță de timp mare, aproape 300 de ani, timp în care fenomenul „șamanic" a suferit o *eroziune* însemnată. În această alternativă, poziția celor ce considerau că șamanismul la români s-ar datora exclusiv faptului că ceangăii sînt de origine maghiară ar înregistra un recul, care ar favoriza indirect punctul de vedere susținut de Dumitru Mărtinaș, în cartea sa *Originea ceangăilor din Moldova*, București 1985, la care se raliază și alți oameni de știință.

MIHAI EMINESCU DESPRE VIAȚA SOCIALĂ ȘI CULTURALĂ A VEACULUI SĂU (III)*

Nu există în adevăr decît două forme ale tiraniei și ale decadenței unui stat omenesc : despotismul și demagogia. Și despotismul egalizează pe oameni, supunîndu-i unuia singur, lăsînd să degenereze cele mai nobile facultăți ale lor, patimele bune și inteligența ; precum demagogia are același fatal efect prin indiferentismul pe care-l inspiră naturilor deschise și mari, văzînd în față-le biruința constantă a mediocrității și a șiretlicului.

★

. . . Cu tot zgomotul, cu toate aparențele, demagogia e în simburele ei sterilă. Față cu un demagog, oricît de inteligent ar fi, se ivește totdeauna un altul care-l întrece în exagerări și făgăduințe și pe care patimele vrăjmașe îl suie numai pentru a fi răsturnat și el la rîndul său de un al treilea.

★

Cine s-a servit o singură dată de arma demagogiei pentru a frînge piedicile legitime ce se opuneau suirii lui să știe că curentul de patimi, ridicat odată, va respecta cu atît mai puțin piediciele mai mici ce se mai pot opune, și cel ce evocă acest spirit al adîncimii prin el e osîndit a cădea.

★

Avem cuvinte de-a pune [la]-ndoială acel patriotism steril care,, în în loc de-a fi un sentiment adînc ce fiece cetățean e dator să-l aibă, degenerează într-un fel de negustorie politică, în goană după popularitate, într-un titlu de-a pune mîna pe destinele, dar mai cu seamă pe resursele țării, fără a compensa aceste foloase prin lucrare intelectuală, prin înțelegerea marilor interese cari atîrnă de organizarea muncii.

★

Fiecine înțelege că fără muncă nu există bunăstare materială. . . că fără adevăr nu există cultură.

★

În societatea despotică, ca și în cea demagogică, omul prin sine însuși nu însemnează nimic, banul e totul. Banul devine semnul distinctiv care clasează și deosebește oamenii între ei și, fiindcă el are o mobilitate proprie naturii lui, trece din mîini în mîini, transformă condițiile indivizilor, ridică sau înjosește familii, de aceea nu e aproape nimeni care să nu fie obligat a face încercări disperate și continue pentru a-l păstra sau pen-

* Din M. Eminescu. *Opere, XIII, Publicistică*, București, 1985, Edit. Academiei R.S. România.

tru a-l cîștiga. Dorința de a se îmbogăți cu orice preț, iubirea cîștigului, căutarea bunului trai și-a plăcerilor materiale, iată pasiunile care devin comune în state despotice și în cele demagogice. Ele se răspîndesc în toate clasele, pătrund și în acele cărora le erau străine și ajung a enerva și a degrada națiunea întreagă, iar esența despotismului constă în a favoriza și a întinde aceste instincte.

★

Despotismul se-ntemeiază pe lipsa de gîndire a maselor, demagogia pe ideile greșite pe cari panglicari politici le inspiră acestora, făcîndu-le să crează că aceste idei constituie voința lor.

★

Din zilnica repetare a unei serii de vorbe cu sferă nedeterminată și lipsite de cuprins a rezultat la început o boală obșteasc ă a spiritului public în România: găgăuția generală în discutarea cestiunilor de interes public, o periculoasă beție de cuvinte....

★

Poate nu e o idee nouă dacă spunem că orice lucrare literară însemnată cuprinde, pe lîngă actul intelectual al observației și conceperei, o lucrare de resumțiune a unor elemente preexistente din viața poporului. Sînt scriitori — și numărul lor e legiune — cari sugîndu-și condeiul în gură, scornesc fel de fel de cai verzi, creațiuni ale fanteziei pure fără corelațiune cu realitate, creațiuni ce, prin noutatea lor, atrag poate cîtva timp publicul și sînt la modă. Descriind situații factice, personaje factice sau manierate, sentimente neadevărate sau simulate, umflînd un sentimentalism bolnav — în volume întregi, acești autori — numărul lor în străinătate e foarte mare — au un public mai numeros de cum ar merita și primejduiesc în mare grad gustul, sentimentul adevărului și bunului simț.

Credem că nici o literatură puternică și sănătoasă, capabilă să determine spiritul unui popor, nu poate exista decît determinată ea însăși la rîndul ei de spiritul acelui popor, întemeiată adecă pe baza largă a geniului național. Aceasta nu e adevărat numai pentru literat, ci se aplică tot atît de bine la legiuitor, la istorie, la omul politic.

★

Nu acel legiuitor va fi însemnat care va plagia legi străine traduse din codicile unor țări depărtate ce au trăit și trăiesc în alte împrejurări, ci cel care va ști să codifice datina țării lui și soluțiunea pe care poporul în adîncul convingerilor sale o dă problemelor în materie.

Nu acel om politic va fi însemnat, care va inventa și va combina sisteme nouă, ci acel care va rezuma și va pune în serviciul unei mari idei organice înclinările, trebuințele și aspirațiunile preexistente ale poporului său.

Nu acel istoric va fi exact, carele în fraze pompoase va lăuda sau va batjocori întîmplările în searbăda lor conexiune cauzală, ci acela care va căuta rațiunea de-a fi a acelor întîmplări și va descoperi-o în adîncimea geniului popular. Unul ca acesta ar descoperi că aceleași rațiuni care au făcut pe români să crească i-au făcut să și cază; aceleași calități cari au urcat pe osmani la înălțimea de stăpînitori a trei continente au fost rădăcinile pierii lor; că orice calitate, orice energie, orice e mare și puternic, ca patimă are în consecuența cu sine însuși rădăcinile fericirii și nefericirii sale.

★

Fără îndoială există talente individuale, dar ele trebuie să intre cu rădăcinile în pămîntul, în modul de-a fi al poporului lor, pentru a produce ceva permanent.

★

Oare nu are mai multă dreptate acela carele zice că obiectul îngrijirii publice e *omul* care produce, nu lucrul căruia-i dă fiinţă? E vorba ca toate aptitudinile fizice şi morale ale omului să se dezvolte prin o muncă inteligentă şi combinată, nu ca să degenereze şi să se închircească în favorul uneia singure.

★

Natura poporului, instinctele şi înclinările lui moştenite, geniul lui, care, adesea, neconştiut, urmăreşte o idee pe cînd ţese la războiul vremii, acestea să fie determinante în viaţa unui stat, nu maimuţarea legilor şi obiceiurilor străine. Deci, din acest punct de vedere, arta de a guverna e ştiinţa de-a ne adapta naturii poporului, a surprinde oarecum stadiul de dezvoltare în care se află şi a-l face să meargă liniştit şi cu mai mare siguranţă pe calea pe care-a apucat.

★

... Dacă ştiinţele naturale şi matematice sînt prin chiar natura lor cosmopolite, ştiinţa istoriei, a limbei, a manifestărilor artistice ale vreunui popor, a vieţii lui juridice, a datinelor, este o ştiinţă naţională. Acestea din urmă întăresc vertebrele naţionalităţii, acestea fac pe un popor să se cunoască pe sine însuşi, îl păstrează în originalitatea şi tinereţea lui şi-l mîntuie de platitudinea unei culturi cosmopolite.

★

Axiomul cumcă am fi o ţară esclusiv agricolă şi condamntă de-a rămînea agricolă s-a învechit în vederea tuturor. Nu e nimeni în ţară... care să nu se fi convins că importanţa producţiunii industriale nu consistă în scumpetea sau ieftinitatea articolelor, ci în partea ei *educativă*. Un popor se creşte prin industrie proprie. Toate calităţile lui, toate predispoziţiile lui de gust, de arte, toate resorturile lui intelectuale şi morale se pun în mişcare prin munca industrială; el îşi deprinde mîinile la o sumă de lucrări ce pîn-atunci i-erau necunoscute şi toate deprinderile acestea sînt aptitudini nouă, talente nouă, activităţi nouă, a căror sumă constituie puterea colectivă a poporului.

★

Oriunde am sta, cerul ne pare o boltă deasupra, o jumătate dinlăuntrul unui glob, dar bolta pare a se învîrti împrejurul pămîntului de la răsărit spre apus; unele stele descriu împrejurul lui cercuri mari, altele cercuri mici; numai două locuri ale cerului par a sta în nemişcare, două puncte: cele două poluri ale globului sideral. Împrejurul osiei statornice dintre aceste două poluri statornice se-nvîrte în mişcare aparentă universul (*motus communis*) şi după aceste puncte stabile putem număra curgerea veacurilor cu exactitate matematică.

Astfel şi în universul intelectual şi moral al fiecăruia trebuie să existe poluri, idei dominante împrejurul axei căroia să se opereze mişcarea celorlalte gîndiri. Aceste idei sînt vertebrele caracterului individual şi,

cînd ele aparţin unui popor întreg, ele constituie caracterul naţional. Însă aceste idei dominante nu sînt invenţiuni *a priori*, nu sînt culese de prin gazete franţuzeşti, şi parastisite ca marfă nouă pe malurile Dîmboviţei. Ele caută să răsară din elemente statornice ca şi dînsele, din natura pămîntului de sub picioare, a cerului de deasupra, a statornicilor datini şi gîndiri ale rasei naţionale demprejur. Aceste idei se moştenesc în bunul-simţ comun al poporului, în aptitudini şi înclinări de caracter pe cari le lasă părinţii din părinţi strănepoţilor lor. . . .

★

Nu alegem vorbele după cum îndulcesc sau înăspresc lucrul, ci după cum acopăr mai exact ideea noastră. Vorba nu e decît o unealtă pentru a esprima o gîndire, un signal pe care-l dă unul pentru a trezi în corpul celuilalt, identic, aceeaşi idee, şi cînd sîntem aspri nu vorbele, ci adevărul ce voim a-l spune e aspru. De aceea nu prea întrebuinţăm eufemismi. Oricît de împodobit cu titluri şi ranguri ar fi un cumulard ori o nulitate, în ochii şi sub pana noastră rămîne ceea ce este, iar luxul orbitor al unei virtuţi problematice nu ne va îndupleca să-i dăm un atestat de moralitate. Ne pare rău că-n ţara aceasta nu s-au aflat pururea destui oameni cari să aibă curajul de-a numi lucrurile cu numele lor propriu, nu cu cel figurat.

★

Cum? Asta-i tot? Cauza tuturor relelor să nu fie alta decît că oamenii s-au depărtat de la principii? Oare dacă un om e sărac cauza e că s-a depărtat de la principiul cutare? Dacă e bolnav, dacă e incult, dacă degenerează cauza e că nu se închină la o definiţie politică? Oare orbul e orb pentru că nu cunoaşte formulele opticei, săracul sărac pentru că nu ştie economia politică, bolnavul pentru că nu ştie anatomie şi fiziologie?

Nu, onorabili confraţi, n-au a face principiile nimic cu relele ce ne bîntuie, omul cel mai bun şi mai de treabă din lume poate avea principii eronate cu totul, omul cel mai mizerabil le poate avea pe cele mai bune; ei rămîn cum sînt din alte împrejurări, căci deja Seneca, învăţătorul lui Nero, care-a avut obiectul sub mîna lui şi a putut constata adevărul, zice: *Velle non discitur* — a voi nu se învaţă, precum nu se-nvaţă a naşte sau a fi născut, precum nu se-nvaţă a fi bun ori rău.

Nu dar în principii ori în abatere de la ele consistă răul. El e mai adînc; e social înainte de toate.

★

Gradul de civilizaţie al unui popor nu se măsoară după numărul botinelor lustruite, a frazelor franţuzeşti şi a gazetelor, ci după aptitudinea lui de a supune puterile oarbe ale naturii scopurilor omului. Cu cît omul e stăpîn pe vînt, pe apă, pe abur, şi-şi face din ele slugi muncitoare, cu atît civilizaţia e mai înaltă, cu cît omul stăpîneşte mai mult asupra omului, cu atît barbaria este mai mare.

★

Nimic nu degradează mai mult decît admirarea sau lauda răului. Helvetius zice: „Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons".

Dacă n-am fi în stare a cunoaşte sau a preţui binele, calea-vale; binele e în general mai greu de cunoscut. Dar a lăuda sau a îngădui chiar

cele rele, false, stupide nu are nici o scuză; aceasta ar fi o probă de slăbiciune nevindecată a judecăţii.

*

E o şcoală privată în Bucureşti care poartă deviza: „Şcoala e altarul civilizaţiunii". S-ar putea zice: Altarul e şcoala civilizaţiunii, civilizaţiunea altarul şcoalei ş.a.m.d.; fraza nu cîştigă mai mult înţeles decît are, adecă nici unul. Asta se numeşte o frază goală.

Altfel, acesta este semnul caracteristic al unei totale lipse de cultură, precum şi a lipsei de gîndire proprie.

Tot secretul intelectual al demagogiei consistă însă tocmai în negustoria cu asemenea fraze de-o goală şi tristă universalitate, fraze cari n-au conţinut, nu spun nimic aievea şi cari, se-nţelege, ameţesc capul bietului om din popor, care, ştiind că peşte, pîine, carne sînt vorbe ce însemnează ceva, crede că şi abstracţiunile de mai sus cată să fi însemnînd ceva şi mult încă, numai el nu e în stare să le priceapă. Asta se chiamă pe românie: „A îmbăta pe cineva cu apă rece".

*

Şcoalele noastre sînt rele — iată o temă adeseori repetată de ziare politice şi literare; cu toate acestea puţini au aflat cauzele adevărate ale decadenţei învăţămîntului nostru public şi cei mai mulţi sînt predispuşi a atribui starea de lucruri unor cauze imaginare sau cel mult unor fenomene cari nu sînt ele însile decît urmarea unei cauze generale şi mai adînci..

Cauza decadenţei şcoalelor e dar declasarea generală care se răsfrînge asupra corpului profesoral ca asupra ţării întregi. Răul trebuie scos din rădăcină; trebuie ca fiecăruia, fie director de bancă, fie amploiat la Regie, la Domenii, la drumul de fier, să i se ceară în schimbul echivalentului material probe că posedă un capital intelectual de resort, probe că a-nvăţat carte, că pricepe treaba la care e pus. Dar cînd măsura generală de cultură ce li se cere Mihăileştilor, Costineştilor şi Caradalelor sînt patru clase primare, iar echivalentul material, plătit din munca altora în schimbuacelei preţioase culturi se suie la milioane, nu se poate pretinde nici de la profesori să fie altfel de cum sînt, să nu fie gonitori de funcţii ca toţi, cu mularzi ca toţi... iată ce va să zică consecuenţă şi artă de-a trăi. Această artă consistă din timpii cei mai vechi încă în a te adapta cu mediul social în care trăieşti.

*

Munca moralizează; şi dacă există atîta imoralitate, atîta cinism, atîta malonestitate în sociaetatea noastră, cauza e în mare parte lipsa de ocupaţie, lipsa de muncă veritabilă.

*

E aproape de neînţeles cum într-o ţară în care există în realitate şi cultură adevărată, deşi într-o măsură mult mai mică, unde există o sumă de capete de-o inteligenţă luminată şi solid disciplinate, tocmai acestea să fie aproape cu totul înlăturate din avanscena vieţii publice...

*

Cu vorbe însă nu s-a făcut de cînd lumea nimic decît negustorie de vorbe, nefolositoare nimănui, ci numai celui ce le debitează.

Nici un om nu poate vedea lucrurile decît cu ochii săi proprii, nu le poate judeca decît cu mintea sa proprie, le *automorfizează*, precum ar zice Herbert Spencer, adică le dă forma pe care-o pricepe el.

★

Deşi munţii despart poporul românesc în bucăţi, deşi aceşti munţi, care le-a păstrat naţionalitatea în evul mediu, constituie azi o piedică statornică pentru unirea politică a lor, totuşi, din suta a şaptesprezecea începînd, au prins a se naşte un contact intelectual între diferitele provincii în care acest popor locuieşte. Faptul cel mai curios şi mai important din toate este unitatea de limbă, de datine juridice, religioase şi de viaţă familiară. Miron Costin este cel dintîi care-n suta a şaptesprezecea constată această unitate vrednică a inspira mirare.

El descrie curăţia şi frumuseţea limbei vorbite în Maramureş şi viaţa neatîrnată a românilor de acolo, ne dă legenda fundării Moldovei şi a Ţării Româneşti, constată iden[ti]tatea de origine şi limbă a poporului. În acelaşi timp cărţile bisericeşti, tipărite în Ardeal, în Moldova, în Ţara Românească, opresc procesul de diversificare şi de dialectizare a graiului viu: acesta primeşte cărţi o normă unitară în rostire şi în scriere, căci, printr-un instinct fericit, traducătorii şi scriitorii originali aleg ca model dialectul cel mai arhaic al românilor, cel vorbit în Ţara Românească şi-n o parte a Ardealului, căci la cel mai vechi din toate ce puteau reduce, ca la un prototip, dialectele ce încercau a se forma pe atunci. Poate să fi fost un instinct de adevăr, poate c-a fost însă chiar cunoştinţa limbei latine care i-a îndemnat la aceasta. Alături cu limba există ca element de unitate literatura populară, a cărei răspîndire uniformă nu e de tăgăduit. Aceleaşi balade ce s-au culeş în munţii Moldovei sau ai Ardealului s-au aflat, în variante, în Dobrogea, încît se constată că piesele nemerite de literatură populară aveau tendinţa de-a se răspîndi la toţi românii.

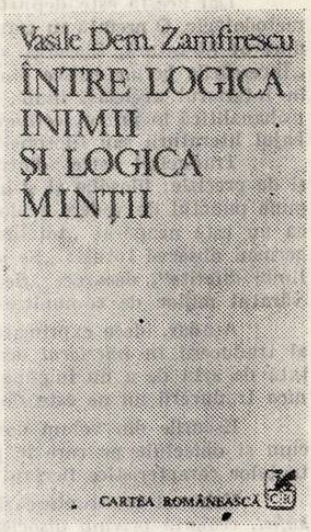
Pe lîngă acestea aflăm în decursul evului mediu unitatea datinei juridice. În Ungaria, în Banat, în Ardeal, la noi, în Polonia chiar, oriunde românii ar fi fost aşezaţi din vechi sau veniţi din nou, ei cer cu stăruinţă să se judece după dreptul românesc, *jus olachale*, care va fi corespuns pretutindenea cu ceea ce la noi se numea „obiceiul pămîntului". Dar o trăsură de unitate şi mai caracteristică întîlnim la poporul întreg. În evul mediu românii erau în Peninsula Balcanică şi în Ardeal *castrenses*, ziditori şi apărători de cetăţi, sub orice Coroană ar fi trăit. Ei bine, aflăm la domnii din epoca noastră eroică o adevărată manie de a zidi mănăstiri întărite; numai Ştefan cel Mare a ridicat vreo patruzeci.

În obiectiv:

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ÎNTRE LOGICA INIMII ȘI LOGICA MINȚII

BUCUREȘTI, EDIT. CARTEA ROMÂNEASCĂ 1985, 263 p.



ESEURI DE FILOSOFIA CULTURII

ION GOIAN

Cartea lui Vasile Dem. Zamfirescu intitulată amplu *Între logica inimii și logica minții* este, fără îndoială, rodul și dovada unui spor de cunoaștere autentic în domeniul vast al filosofiei culturii; spor de cunoaștere care nu este numai al autorului, am spune, dar și al climatului noastru filosofic în genere.

Vasile Dem. Zamfirescu, ale cărui prezențe anterioare în lumea tiparului filosofic din țara noastră includ traduceri ale unor lucrări de mare densitate de idei (Freud, Kant, Lukács), dar și explorări în sfera mai nouă a etologiei („Etică și etologie", Edit. științifică și enciclopedică, 1982), se prezintă cititorului de această dată cu un volum având o structură mai aparte, am putea zice contrapunctică. Temele pe care și le alege autorul — deși extrem de diverse la o primă răsfoire a cărții — au ecou de la un capitol la altul și au meritul durabil de a sugestiona (și chiar de a obseda, în sensul bun al cuvîntului) pe cititor de-a lungul întregii lecturi. Ceea ce părea la început o colecție heteroclită de eseuri care se întîlnesc întîmplător între coperțile unui volum (obiceiul se practică din păcate destul de des) se dovedește a fi, de fapt, o structură destul de închegată.

Ne putem întreba, atunci, de ce autorul nu a dat o formă mai sistematică cărții, corespunzătoare unui titlu în genul „Eseuri de filosofie a culturii". Aici stă, de fapt, un merit (credem) al volumului lui V. D. Z.

Într-adevăr, el ne propune nu numai o serie de eseuri și considerații teoretice, dar și (ceea ce e mai rar) un mod de discuție mai puțin comun, asupra căruia merită să ne oprim. De obicei, întîlnim dorința sintezei teoretice și acolo unde ea nu este, din motive care țin nu o dată de autor, posibilă. Cu puține excepții, volumele de eseuri care nu sînt rare în peisajul nostru de librărie iau o destul de ostentativă poziție de sinteze ale unui domeniu sau altul, deși observi imediat că ele sînt alcătuite *ad hoc* din articole disparate. Urmarea este nu o dată plutirea fără sfîrșit în generalități și amînarea intrării într-o temă precisă.

Nu acesta este cazul cărții în discuție aici. Dimpotrivă, ea aduce un mod mai rar de a discuta, fără paralizante inhibiții filosofice nu numai asupra unor teme generale ale domeniului (în cazul nostru, al filosofiei culturii și antropologiei), dar și asupra unor probleme de graniță, cum li se spune; probleme, care, de fapt — singurele — permit expresia deschisă a unor deosebiri dramatice de vederi și care pot lumina — cu mijloacele specialistului — un anume domeniu. Cartea se recomandă ea însăși, așadar, ca un mod interesant de a aduce nu numai idei noi, dar, și, cartezian vorbind, idei clare și distincte, de care o cultură filo-

sofică în efervescență are în genere nevoie. Această metodă a contrapunctului filosofic ni se pare, prin urmare, o dovadă de construcție chibzuită a cărții lui V. D. Z. și un spor metodologic evident.

Dar acesta este departe de a fi singurul merit al lucrării, chiar și numai sub aspectul metodologic. O prefață cu caracter introductiv a autorului, intitulată „Hermeneutică și traducere: literatură, filosofie, științe" are *menirea* de a oferi un *punct* de vedere interesant. „Încercările hermeneutice din acest volum, arată autorul aici, sînt (...) traduceri realizate în interiorul aceleiași limbi, scopul fiind de a găsi echivalenții de terminologie științifică, psihanalitică în prima secțiune, etologică în cea de a doua, pentru gînduri exprimate în limbajul literaturii sau filosofiei" (p. 9).

Traducînd astfel dintr-un limbaj în altul, gîndul capătă un spor de adîncime, dar și de precizie; filosofia și științele particulare își precizează competențele și nu tind a-și impune punctul de vedere acolo unde nu este locul. Rolul mediator al traducerii, atunci cînd ea nu este neapărat „totalizatoare", este, cum se știe, evidențiat și de Gadamer. Filosoful german observă totuși: „Se știe că nu e nimic mai dificil decît un dialog susținut în două limbi diferite", deoarece „fiecare dintre cele două limbi folosite tinde a se impune ca adevăratul mijloc de comunicare".

Așadar, ideea exprimată de V. D. Z. cu privire la rolul benefic, sub raport hermeneutic, al traducerii *în interiorul aceleiași limbi*, între limbaje specializate diverse, trebuie completată de arta de a nu impune regulile specifice unui limbaj altuia. Fără *arta* traducerii, *tehnica* traducerii nu ne este de mare ajutor.

Eseurile din volum dovedesc stăpînirea superioară a acestei arte hermeneutice, după cum și obiecțiile pe care le putem face lucrării provin din încălcarea, cîteodată, a competențelor caracteristice fiecărui limbaj.

Volumul se structurează în două părți: cea dintîi articulată în jurul distincției *spirit-suflet*, cealaltă privind disocieri pe tema *natură și cultură*; de fapt, în prima parte limbajul este cu precădere *psihanalitic*, în cea de-a doua *etologic*. Cum spuneam, însă, aceste distincții trebuie luate *cum grano salis*, căci între cele două părți sînt numeroase rapeluri și, de altfel, peste tot străbate o aceeași problematică filosofică, privind antropologia și cultura.

Relația *spirit-suflet*, „un topos uitat al filosofiei", zice V. D. Z., merită, într-adevăr, o revenire teoretică. Disocierea are, cum observă pe drept cuvînt autorul, o relevanță deloc neglijabilă în dezbaterile psihanalitice, deși tot psihanaliza a contribuit, paraxodal, la căderea în uitare a distincției spirit-suflet *(Geist-Seele)*. Mai exact, precizează V. D. Z., întrucît la întemeitorul psihanalizei descoperirea spiritului inconștient nu a fost însoțită de o conștiință filosofică clară, abia odată cu Jung imensul continent submers al inconștientului este explicit racordat la problema relațiilor spiritului cu sufletul" (p. 18). Cu alte cuvinte, Freud preferă să se ocupe de *sufletul* inconștient, lăsînd la o parte — cel puțin în perioada constituirii psihanalizei ca disciplină — problema spiritului în general și a celui inconștient (supraeul) în particular. Abia Jung atrage atenția că inconștientul nu conține doar *pulsiuni*, și ci *arhetipuri*.

Distincția de mai sus (între psihanaliza *după Freud* și psihanaliza *după Jung*) străbate, într-adevăr, majoritatea eseurilor din această primă parte. Problema avînd o astfel de rezonanță în carte, este necesar să o privim mai îndeaproape. Autorul pare a fi un partizan al lui Jung *împotriva lui Freud*, deși lucrurile par a fi mai complicate.

Meritele lui Jung sînt mari, e drept, totuși credem că este necesar să subliniem un fapt: spre deosebire de psihanaliza lui Freud, aceea a lui Jung are o particularitate și anume ea nu este *falsificabilă* (este vorba de teoria inconștientului colectiv). Evident, ipotezele jungiene rămîn puncte de referință, ele poate explică o serie de fapte de cultură, dar acest „tezaur ascuns, din care omenirea și-a extras dintotdeauna zeii și demonii și toate gîndurile superioare și fără de care omul încetează de a fi om" (am citat aici din cap. V al lucrării lui Jung *Psihologia inconștientului*) rămîne, cel puțin în lumina cunoștințelor actuale despre om, o pură ipoteză metafizică. Pentru Jung, arhetipurile sît o cheie a explicației *inconștientului colectiv*, dar inconștientul colectiv este el însuși — am putea zice — o reprezentare cu caracter arhetipal: „(libido-ul) își urmează panta și plonjează în straturile de adîncime ale *inconștientului*, unde *reînvie ceea ce dormea acolo din vremurile cele mai vechi*". Partea subliniată a frazei (subl. n.s. — *I. G.*) face din inconștientul colectiv un fel de... „Frumoasa din pădurea adormită".

Antropologul nu poate să nu se întrebe asupra statutului acestui inconștient colectiv. Fără îndoială, o parte din ceea ce transcende experiența individuală este fixat în limbă și în cultura grupului căruia îi aparține un individ oarecare, constituind — cum subliniază și Jung — o sferă a apriorismelor experienței individuale. Dar este un loc comun constatarea că diferitele culturi se și deosebesc între ele; inconștientul colectiv este departe, deci, de a avea caracterul *universal* pe care i-l presupune Jung. Ce rămîne ar putea fi redus la sfera biologică și comportamentală a existenței umane.

Aici apare, dealtfel, și semnificația antropologică a etologiei: nu este deloc vorba d a reduce umanul și cultura la biologic și comportament. O asemenea lectură a cărții lu V.D.Z. este fie o dovadă de neînțelegere, fie de rea credință (ca și acuzația care ar plut în jurul folosirii scrierilor lui Jung ! ? !). Marx însuși sublinia faptul că istoria umanului este și istoria animalului uman, nu numai a relațiilor sociale (s-ar putea adăuga multe la capitolul din carte intitulat „Ideea de inconștient la Marx", dar cred că nu se poate nega faptul că punctul de plecare e îndreptățit. Dealtfel, cei mai mulți marxiști occidentali citează pe larg textele lui Marx în sprijinul psihanalizei, fără să vadă o incompatibilitate reală între acestea, atîta vreme cît psihanaliza rămîne ceea ce e, de fapt, o tehnică de analiză a spiritului uman înțeles în dimensiunea sa cea mai largă, cuprinzînd deci și aspectele infraconștiente.

Ce demonstrează prima parte a volumului ? Făcînd referiri bine documentate de altfel la unii precursori ai psihologiei abisale (între care V.D.Z. îi trece și pe Montaigne, La Rochefoucauld și Nietzsche) autorul arată că limbajul psihanalitic își găsește mai multe prefigurări și motive în alte sfere ale culturii, de la literatură la filosofie. De altfel, Freud însuși sublinia cu plăcere (cu plăcerea pe care o dă o erudiție bine asimilată) unele intuiții „psihanalitice" la Shakespeare, la Michelangelo sau la Jensen. Mai mult, temele fundamentale ale psihanalizei par a rezulta istoric vorbind, nu atît din problematica psihologiei tradiționale (tratînd cu precădere „despre suflet" pe urmele cunoscutului tratat aristotelic), ci din intersecția acestui gen de psihologie cu o serie de considerații asupra *spiritului* uman cu sublinierea temelor relativității culturale (la Montaigne, dar și în *Heptaplomeros* al lui Jean Bodin, ca și în utopiile renascentiste), ale unității om — mediu natural (Humboldt) sau om — — mediu istoric și lingvistic (Volney, Herder etc.). Pe scurt, alegîndu-și perpectiva distincției spirit-suflet, V.D.Z. se situează pe un teren propice pentru a iniția un demers arheologic (în sensul foucaultian al termenului) vizînd cunoașterea omului. Cu atît mai mult cu cît psihologia foarte specializată a zilelor noastre manifestă o prea accentuată tendință de a trata personalitatea mai degrabă ca pe un set de variabile (de pildă Cattell), decît ca pe o reală dimensiune a umanului, ca pe un punct de plecare în înțelegerea unicității acestuia nu doar ca individ, ci ca gen.

Trecerea de la o „psihologie a sufletului" la o „psihologie a spiritului" este bine luminată de un exemplu dintre cele mai interesante: capitolul intitulat „Momente psihice în geneza valorii — contribuții la o teorie a resentimentului", care mi se pare a fi.o sinteză cu merite deosebite în luminarea esenței problemei resentimentului și a pseudo-valorilor resentimentare. Resentimentul este o formulă specifică a alienării (definit de Max Scheler astfel: „Ceva, un A, este afirmat, prețuit, lăudat nu datorită calității sale intrinseci, ci cu intenția — neexprimată verbal — de a nega, devaloriza, deprecia altceva, un B". Un viitor istoric de peste cîteva sute de ani nu va putea înțelege multe din acest secol fără exerciții ample în fenomenologia resentimentului). Punînd în legătură resentimentul și nevoia de echilibru autoestimativ, V.D.Z. construiește o teorie foarte verosimilă, cu deschidere către aspectul nu numai psihologic, dar și sociologic (de altfel, Max Scheler observa și el că există cazuri în care „indiferent de calitățile și trăirile individuale, însăși *structura societății*, creează o încărcătură resentimentală generală" — citat după V.D.Z.). Pornind de la resentiment, Nietzsche afirmase că în acesta trebuie căutată originea creștinismul și a moralei creștine. Dimpotrivă, Scheler sublinia caracterul non-resentimentar al valorilor creștine. V.D.Z., luînd poziție în această chestiune, dă hotărît dreptate lui Nietzsche împotriva lui Scheler, urmînd în această privință și argumentația lui Engels, care arătase și el împletirea dintre inferioritatea condiției sociale și sentimentelor primilor creștini". „Astfel, notează V.D.Z., principalele date ale condiției lor (a primilor creștini — n.n. *I.G.*) au devenit valorile cardinale ale moralei creștine: umilința, sărăcia, cumpătarea, ascultarea, iubirea dușmanului, adică exact opusul valorilor oficiale".

Ca un punct de vedere personal, aș crede că problema este mai complexă. Resentimentul, în măsura în care acesta este în cauză, ar putea să privească nu numai condiția socială, dar și condiția culturală. Roma își trata drept colonii zonele supuse nu numai sub aspectul economic sau politico-militar, dar și sub acela cultural (cu singura excepție, evident, a Greciei). Aceasta a putut crea o adeziune la creștinism, la creștinismului pre-paulin, în măsura în care acesta milita împotriva spiritului greco-roman: dar etapa ulterioară, asimilarea paradoxală a culturii filosofice grecești și pătrunderea creștinismului în viața oficială a imperiului nu s-ar putea explica prin mecanismul destul de simplist al resentimentului colectiv. Nietzsche, evident, judecă el însuși creștinismul dintr-un punct de vedere resentimentar, în legătură și cu momentul *Parsifal* din creația lui Wagner (cf. „Scrisoarea din Torino").

Al doilea grup de eseuri, „Natură și cultură", pun în discuție unele notații antropologice ale etologiei contemporane. Mai puțin chiar decît prima parte („Spirit-suflet"), această

a doua parte a volumului lui V.D.Z. nu trebuie considerată decît ca o explorare preliminară a tematicii, în strînsă înrudire, de altfel, și cu volumul mai vechi *Etică și etologie* (din care V.D.Z. preia un capitol, „Apriorismul eticii lui Kant la examenul științelor").

În legătură cu posibilele contribuții de ordin etologic la dezvoltarea antropologiei sînt necesare unele precizări. Explicațiile cuprinse în capitolul „Etologie și cultură" militează nu în sensul ștergerii deosebirilor dintre natură și cultură, ci în sensul ștergerii tabu-urilor exclusiviste în definirea celor doi termeni, între care orice gînditor marxist va trebui să vadă nu numai discontinuitatea, dar și aspectul continuu. Nu un reducționism propune etologia — dacă contribuțiile ei sînt corect înțelese — , ci o perspectivă filosofică în care „cultura nu se opune naturii, ci o prelungește" (p. 158). În realitate, noțiunea de comportament (cu care operează etologia) nu ar trebui redusă la biologic și la instinctual; există comportamente instinctuale și comportamente raționale la om (poate ar fi mai corect să spunem „în care predomină latura rațională"). Ușurința de a decreta o presupusă superioritate absolută a omului în fața naturii trebuie să fie, în lumina științelor actuale ale naturii, serios amendată. În această direcție se situează și așa-numitele „antropologii negative", care pun accentul pe moderarea mitului, la care aderăm instinctiv, al „omului bun de la natură și, în sine, perfect" Vasile Dem. Zamfirescu se complace în a răsturna, în cap. „Antropologie negativă", unele dintre tezele necritic perpetuate ale antropologiei „pozitive": altruismul nu este specific uman, căci (observase și Darwin) există și animale gata să se jertfească în folosul altora (al puilor); entuziasmul ar fi o rămășiță a reacției de apărare a primatelor (aici sînt multe de spus, V.D.Z. însuși se preocupă de a stabili specificul entuziasmului *stricto sensu*, al entuziasmului uman, desprins de contextul concret al apărării grupului); comportamentele isubmisive — de supunere în fața unui anume fel de autoritate — sînt de asemenea moșteniri preluate din lumea animală etc. Am putea adăuga, cred, antropologiei negative și considerațiile de antropologie „dialectică" ale unui G. Lapassade, care sublinia caracteristicile biologice neîmplinite, deschise, ale ființei umane, deducînd de aici specificul condiției sale (idee preluată, probabil, de la A. Gehlen.).

Ce vrea să spună, în fond, V.D.Z. cu notele sale de etologie umană ? Departe de a fi inspirate de o irepresibilă mizantropie, considerațiile de ordin etologic vor să atragă atenția asupra unor „omologii" care pot să ascundă — ca să spunem astfel — „sinonimii" între umea umană și animală. Pe această distincție se poate dovedi, cred, cel mai bine caracerul pozitiv al etologiei, care nu este desigur un reducționism la biologic (cum se mai crede). V.D.Z. subliniază, de altfel, *istoricitatea* distincției natură — cultură, amintind opinia lui Marx pă *natura stă la temelia vieții umane, dar granițele naturii se retrag continuu.*

Demonstrînd, de pildă, rădăcinile etologice ale moralei umane, de pildă, autorul este eparte de a insinua că morala umană este comandată de mecanisme biologice (de altfel, aracterul extrem de variabil al moralei umane ar contrazice de îndată acest punct de vedere). Ceea ce vrea autorul să spună, și orice gînditor marxist de bună credință va trebui să fie de acord, este că morala umană nu a apărut *ex nihilo* (am cădea în ipoteza comandamentelor divine, a celor zece porunci). Ca și K. Lorenz, care observa rădăcina etologică a poruncilor biblice, V.D.Z. vrea să depășească situația anacronică din punct de vedere teoretic prin care omul este opus naturii, moștenire încă persistentă a punctului de vedere teologic. *Pentru a se opune naturii, omul face parte din natură și se integrează tot mai adînc în ea.* Acesta este specificul dialectic uman: omul nu poate depăși natura (inclusiv *natura din sine)* doar negînd-o, în spirit creștin; calea spre o autentică depășire trece prin asumarea naturii și prin mutația de sens operată de om (aceasta și este opinia lui Blaga, invocat în volumul lui V.D.Z. prin studiul „Filosofia culturii și psihanaliză la Lucian Blaga").

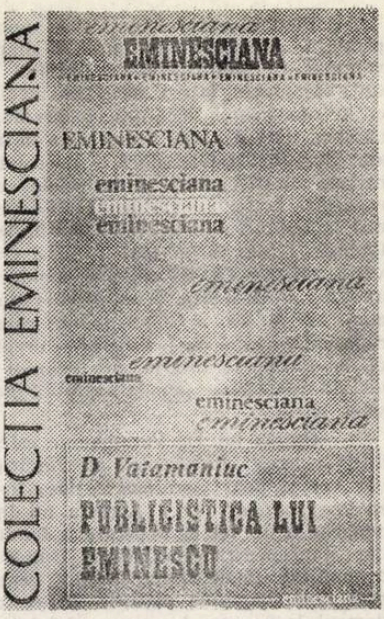
Prefața volumului, semnată de Constantin Noica, atrage atenția asupra disciplinei teoretice care domnește în paginile cărții lui V.D.Z. (lecturi de texte fundamentale, din cultura originară și nu din cultura *derivată*, siguranța interpretării). Fără îndoială, are dreptate. Dar se mai poate citi în cartea lui V.D.Z. și o anume dorință de demitificare și demistificare prin care volumul *Între logica inimii și logica minții* își merită cu adevărat titlul.

În obiectiv:

D. VATAMANIUC

PUBLICISTICA LUI EMINESCU, I 1870 — 1877

IAȘI, EDITURA JUNIMEA, COLECȚIA „EMINESCIANA", 1985, 415 p.



PRIMUL GAZETAR EMINESCU

ION DUR

Situîndu-se în buna tradiție a unor judecăți pe cît posibil obiective, exegeza din ultimii ani a publicistului lui Eminescu a conturat, în principiu, două mari perspective: fie tratarea sintetică a acesteia și desprinderea *temelor* fundamentale, surprinse diacronic în opera social-politică și economică, așa cum a început Al. Oprea, fie abordarea, să zicem, cronologică, eșalonată, analizîndu-se pe etape (stabilite în funcție de anumite criterii) problematica textelor publicate sau rămase în manuscris, demers întreprins — pînă acum doar parțial — de un cercetător competent cum este D. Vatamaniuc. Am urmărit acest din urmă excurs în comentariile făcute volumelor IX, XI, XII, XIII și XIV din *Opere*, însă acum exegetul ne oferă, prin cartea apărută în colecția „Eminesciana", o oarecare sistematizare (dar nu numai atît), oprindu-se la perioada 1870—1877 și trasînd liniile de contur și „relieful" a ceea ce am putea numi „primul gazetar Eminescu". Subliniem însă că secvența sintactică a ultimilor trei termeni vrea doar să sugereze existența unor cercuri concentrice ale maturizării *gînditorului* Eminescu și, în același timp, o mișcare orientată a procesului ideilor, considerat în unitatea și coerența sa interioară, în *direcția de gîndire* pe care o fundamentează, dincolo de unele inadvertențe, contradicții (nefecunde) sau deosebiri de „poziții" dintre „etapele gazetăriei lui Eminescu.

Elementul decisiv — aparent de natură biografică — care ar fi determinat orientarea ideatică și „ideologică" a gîndirii social-politice eminesciene este, după D. Vatamaniuc, schimbarea statutului personal al poetului în cursul activității sale scriitoricești. Din colaborator la *Albina*, *Familia*, *Federațiunea* și *Convorbiri literare*, Eminescu devine ziarist profesionist în redacția *Curierului de Iași*, unde lucrează efectiv începînd cu 19 mai 1876. Prima etapă, așadar, a publicisticii eminesciene ar fi cuprinsă între ian. 1870, cînd îi apare articolul polemic *O scriere critică*, și mai 1876, momentele mai importante fiind: studiile universitare și activitatea de bibliotecar (textele de acum au un pregnant „caracter cărturăresc"). Cea de-a doua etapă ar ține pînă în oct. (ultima săptămînă) 1877, dată la care Eminescu părăsește redacția foii ieșene și intră în cea a *Timpului*, pînă în iunie 1883 consumîndu-se ultima etapă.

Desigur, criteriile nu sînt unice și nici perfecte. Fiecare cercetător e liber să-și aleagă ipotezele de lucru, dar, pentru a fi persuasiv și comprehensiv, ele trebuie să fie făcute funcționale în desfășurarea demonstrației. Nici G. Ibrăileanu nu propunea, în principiu, un alt demers metodologic (chiar dacă criteriile diferă oarecum), numai că el, dincolo de caracterizarea cu totul diferită a acestor perioade, recepta etapa ieșeană ca fiind marcată de intrarea poetului în societatea Junimea.

Pentru lectorul grăbit în aprecieri, vom preciza că opul lui D. Vatamaniuc nu reprezintă „transferarea" pur și simplu între alte coperți a notelor și comentariilor sale la volumul IX din *Opere*, ci, pornind de aici, contribuțiile documentare, cu mult îmbogățite, sînt organizate într-o *structură* inedită: publicistica eminesciană este văzută din interiorul ei, în inextricabilă legătură cu însemnările din manuscrise și celelalte domenii ale scrisului eminescian. Din această perspectivă intrinsecă sînt prezentate mai întîi o serie de coordonate ale biografiei intelectuale a poetului (pe cînd era student la Viena), urmărindu-se interferențele dintre cursuri și articolele scrise pe atunci, momentele gazetăriei fiind expuse prin raportare la textele publicate: *O scriere critică* apare ca un viguros răspuns cu „caracter oficial în apărarea instituțiilor culturale din Bucovina, a lui Aron Pumnul și a sistemului său filologic"; *Repertoriul nostru teatral* era „o dispută între « tineri » și « bătrîni » în ceea ce privește zestrea Thaliei române dinainte de 1870, iar *Să facem un congres* reprezenta în fapt un „manifest politic", un discurs politic bine întemeiat, axat pe o problemă fundamentală cum era aceea a dualismului, caracterizat de Eminescu — într-un alt articol trimis *Federațiunii*: e vorbă de *Ecuilibrul* — drept o „ficțiune diplomatică"; textele care vizează serbarea de la Putna se înscriu sub semnul „unității culturale", în timp ce *Influența austriacă*..., nefiind prelegerea populară ținută de poet în martie 1876, înfățișează, *in nuce*, teoria claselor pozitive.

Opinia lui D. Vatamaniuc este că în această primă perioadă a activității publicistice întîlnim *tezele fundamentale* ale gîndirii social-politice eminesciene, așa încît, în celelalte etape, noi vor fi doar „*problemele* puse în discuție, *nu însă și spiritul* în care le tratează *și orientarea politică*" (s.n.). Aceasta nu înseamnă, cred, că evoluția ulterioară a publicisticii eminesciene e un fel de repetare a fondului ideatic prim, că ea nu aduce nici un element nou, important pentru *concepția* lui Eminescu asupra societății. D. Vatamaniuc, care și-a petrecut o bună bucată de vreme studiind geneza interioară și dinamica ideilor lui Eminescu, cunoaște prea bine diagrama maturizării acestora. Există, e-adevărat, un nucleu de teze și teme fundamentale pe care le vom regăsi într-o formă sau alta de-a lungul întregii gazetării eminesciene, dar „problemele" pe care le va dezbate Eminescu în paginile *Timpului* sau în articolele rămase în manuscrise vin uneori să „corecteze" aceste teze, ceea ce ne face să credem că nou este întrucîtva și „spiritul" în care tratează acele probleme. Bunăoară, poziția poetului față de „formele fără fond" capătă, spre sfîrșitul activității scriitorești, mutații de accent. Anumite concepte, abia schițate în perioada 1870—1877, vor fi mai bine, să zicem, operaționalizate în epoca gazetăriei bucureștene. Vor prinde astfel contur teoretic și politic mai „exact" teze și gînduri elaborate în primele două perioade ale publicisticii. Teoria compensației sociale (și de aici o profundă abordare a legăturilor dintre muncă, pe de o parte, și adevăr, prestigiu, cultură și proprietate, pe de alta), sensul tradiției și unitatea dialectică dintre acestea și progres, rolul acordat dezvoltării industriei, alternativa protecționism sau liber-schimbism sînt numai cîteva dintre obsesiile reflecției socio-politice și economice de mai tîrzîu, acestea fiind de altfel analizate cu multă atenție și de D. Vatamaniuc în succintele comentarii consacrate volumelor XI, XII și XIII din ediția critică Perpessicius. Tocmai de aceea, precizările noastre nu vor decît să semnaleze o posibilă deturnare de sens ce ar putea veni de la un cititor obișnuit, care nu cunoaște probabil în ansamblul lor interpretările date de exeget gazetăriei eminesciene (mai puțin ceea ce cuprinde volumul X, nepublicat încă), supralicitînd astfel caracterul (proponderent) analitic al *Publicisticii lui Eminescu* și nesesizînd că avem aici un fragment al *sintezei în desfășurare* ascendentă.

Odată cu nr. 55 (19 mai 1876) al *Curierului de Iași* începe cea de-a doua perioada a publicisticii eminesciene, dată la care are loc un eveniment biografic important: poetul trece din corpul de control al Ministerului Cultelor și Instrucțiunilor Publice în presă și devine *ziarist profesionist* în redacția foii ieșene. D. Vatamaniuc structurează problematic de acum în: 1) *Publicistica politică*, unde sînt descifrate „chestiunea orientală" în contextul politicii europene de atunci, dosarul așa-numitului „război diplomatic" (intervențiile marilor puteri pe lîngă Imperiul otoman pentru încheierea păcii) sau ceea ce exegetul numește *jurnal de front* (textele ce se ocupă de războiul sîrbo-muntenegrean împotriva Imperiului otoman), sînt refăcute apoi dimensiunile vieții politice interne (așa cum apare în notele relatate de Eminescu), cronica participării României la războiul din 1877, ne sînt prezentate alte întîmplări istorice și o serie de sărbători comemorative, în toate acestea gazetarul demonstrînd că nu accidentalul, nu elementele mărunte, insignifiante sînt cele care-i solicită reflecția, ci, cum arată și D. Vatamaniuc, întîmplările dramatice, cruciale, care au avut valoare decisivă în ecuația progresului social, în istoria poporului român; 2) *Publicistica culturală*, care cuprinde analize legate de prelecțiunile desfășurate sub patronajul Junimii, de

foiletonul publicației ieșene, judecăți privind vechiul scris românesc și rolul limbii în susținerea etnogenezei poporului nostru, aspecte ale mișcării culturale; 3) *Polemici* (literare, pedagogice, politice și filosofice); 4) *Alte aspecte* (instituții, personalități, cărți, reviste și ziare); 5) *Considerații finale* (documentare, circulație, ecouri în presa vremii, aspecte ale discursului critic).

Ceea ce impune înainte de toate cartea lui D. Vatamaniuc este buna informare asupra obiectului cercetării și obiectivitatea interpretărilor. Criticul și istoricul literar din aceeași persoană colaborează ireproșabil. Exegetul s-a familiarizat cu pulsul interior al publicisticii eminesciene, cunoaște amănunțit evoluția ideatică a acesteia și — ceea ce este foarte important — este bine documentat, are o înțelegere adîncă asupra cadrului, a contextului istoric și socio-cultural cu care scrisul lui Eminescu are conexiuni organice. Iată de ce am spune că perspectiva intrinsecă este aici conjugată cu aceea extrinsecă, necesară de altfel unui asemenea examen critic. Astfel de instrumente de lucru sînt premise peremptorii întru elaborarea unor judecăți de valoare pertinente. Fără să fie un iconoclast, ci, dimpotrivă, D. Vatamaniuc păstrează raționamentele critice validate pînă acum de timp, dar și „corectează" totodată cu o blîndă intransigență unilateralitatea și dogmatismul etichetărilor, falsa autoritate a unor conjecturi care, proliferînd în exegezele cuprinse prematur de suficiență, deformează adevărul publicisticii eminesciene. Lectura atentă la filiația ideilor descoperă nu numai geneza interioară și dialectica evoluției acestora, ci și lucruri care pînă acum au trecut așa de ușor (e un fel de a spune) neobservate.

Spuneam mai sus că, după părrea noastră, chiar dacă între anii 1870—1877 Eminescu formulează tezele fundamentale ale publicisticii sale, aceasta nu înseamnă că gîndirea social-politică, economică și culturală nu înregistrează o maturizare și chiar, în unele cazuri, schimbări de poziție. La *Timpul* se va cristaliza de fapt în mărimea sa „naturală" adevărata *viziune* a gînditorului Eminescu. Iar schimbarea de statut personal ni se pare semnificativă, cum arătam cu alt prilej (v. „Transilvania", nr. 6/1985), pentru descifrarea *partinității* tezelor și ideilor eminesciene, pentru receptarea adecvată a „partizanatului" gazetarului, nu de puține ori rău sau tendențios înțeles.

Dialectica vieții economice cunoaște și ea o evoluție progresivă în tratarea lui Eminescu, factorii care au influențat discursul ținînd nu de opțiuni teoretice, ci de însăși devenirea realității românești de atunci. Dacă în timpul gazetăriei de la Iași Eminescu pledează aproape exclusiv pentru protecționism — găsind de cuviință că e bine să dezvoltăm prioritar agricultura, fără a rămîne însă o țară „curat agricolă", ci, potrivit „împrejurărilor economice", să realizăm și o necesară industrie — , mai tîrziu, la *Timpul*, soluția, existentă în germene și în comentariile poetului legate de convențiile comerciale încheiate de România cu Austro-Ungaria și Rusia, va fi una de „mjiloc", care să îmbine liberul schimb cu protecționismul. Firește că nu uităm nicidecum distincția pe care Eminescu o face între caracterul ipotetico-teoretic al unor soluții și conținutul practic-politic al măsurilor luate în acest sens (cele din urmă fiind singurele care dau măsura orientării politice).

Reflecțiile din perioada analizată de D. Vatamaniuc oferă puncte de sprijin și pentru explicarea modului în care înțelegea Eminescu progresul, chiar dacă aserțiunile de acum nu sînt atît de esențiale și reprezentative. S-a spus că poetul nu a înțeles și nu a fost de acord cu „saltul" în dezvoltare, invocîndu-se cel mai adesea o frază din articolul *Revista statistică* (*Curierul de Iași*, 15 și 22 august 1876): „Cine-și închipuiește a putea progresa prin salturi nu face alta decît a da înapoi" (v. M. Eminescu, *Opere*, IX, p. 184). Putem face orice cu acest citat de îndată ce îl rupem de text și de context. Receptat însă în funcționalitatea sa, vom observa că Eminescu se referă la „rațiunea" formelor de cultură și civilizație introduse din afară, prin care se urmărea ca România să devină cît mai repede modernă. *Acest* salt îl vizează gazetarul, adică saltul peste cîteva etape. Problema progresului impune însă distincția unor planuri de abordare: întemeierea metafizică a progresului, pe de o parte, progresul cultural și social-politic, pe de alta. În discursul unor exegeți se produc însă nu o dată alunecări de sens între aceste „falii", de unde și falsele acuze aduse gînditorului Eminescu, care n-a manifestat, credem, niciînd misoneism și nici n-a avut

idiosincrasie în fața conceptului de „salt". Un comentator, altminteri profund în analizele făcute, credea că poetul comite o eroare gnoseologică, întrucît — neacceptînd „ruptura" — nu înțelege nici saltul ca unitate a continuității și discontinuității. Fără să repetăm ceea ce am spus în alt context, precizăm doar că „soluția" eminesciană: evoluție „pașnică", continuitate organică e una în marginile legilor dialectice ale dezvoltării, așadar, o strategie posibilă de îndată ce și un teoretician de talia lui Gherea vorbea, e-adevărat în 1910 (v. *Neoiobăgia*, p. 63), de faptul că de la o societate cum era a noastră după 1848 la una „burghezo-capitalistă" se putea ajunge „nu prin propagandă, învățătură, decrete etc., ci prin *creștere organică*" (s.n.), prin dezvoltarea „puterilor de producție".

Progresul — la Eminescu — nu se poate concepe și nici înțelege fără o corectă decodificare a sensului pe care-l are *tradiția* și, prin ea, prețuirea acordată de gînditor trecutului. D. Vatamaniuc constată just că „admirația lui Eminescu pentru trecut izvorăște din cunoașterea realităților economice, sociale și politice și *nu din înclinații poetice de a idealiza tot ce aparținea trecutului*" (s.n.). Ni s-a părut însă oarecum ciudat că, în volumul IX din *Opere*, această judecată coexistă între aceleași coperți cu o alta, inclusă în *Studiul introductiv* semnat de Al. Oprea, care acreditează opinia lovinesciană și anume că reflecțiile lui Eminescu asupra istoriei au „adînci rezonanțe sufletești" și că, deși „cunoștea trecutul ca istoric, îl simțea totuși ca poet". Sigur că gînditorul Eminescu nu putea exista izolat, în nici un rînd scris, față de poet. Dar acesta nu e un argument pentru susținerea paseismului. Raționamentele lui Eminescu nu sînt însă niciodată ale unui istoric ci ale unui filosof al istoriei; adevărul istoric e raportat la condiția umană și ni se pare firesc să sesizăm în propozițiile sale „rezonanțe sufletești". Propensiunea poetului pentru trecut avea, dacă mai e nevoie să o spunem, și un temei metafizic, fiind năzuința unui *Geist* spre arhetipal sau spre paradigmă. La Eminescu nu e vorba de întoarcere la trecut, ci de închiderea unei căi de proiecție a unui viitor iluzoriu, unul care propunea în forme voalate dez-rădăcinarea din fire, întreruperea continuității în dezvoltare. Interogația pe care Eminescu și-o pune, de pildă, în fața tradiției, a culturii intrate în procesul inevitabil al modernizării putea fi aceeași pe care o întîlnim puțin mai tîrziu la un Paul Ricoeur: „Pentru a păși pe calea modernizării trebuie să înlăturăm vechiul trecut cultural care a fost rațiunea existenței unui popor?" Ceea ce dorea Eminescu era revendicarea personalității culturii românești, a *nucleului* său *etico-mitic*, *reînrădăcinarea* în trecut, întrucît, dacă îl invocăm pe același Ricoeur, „modul în care un popor își dezvoltă cultura se bazează pe o lege de fidelitate și creație: o cultură moare de îndată ce nu este reînoită, re-creată. Trebuie să intervină un scriitor, un gînditor, un înțelept, un spirit ca să relanseze cultura și să o repună în circuit și în riscul total". Tradiția culturală deci rămîne vie, sănătoasă doar dacă e neîntrerupt recreată. Iar o cultură care e „fidelă originilor sale și în același timp în stare de creativitate pe planul artei, literaturii, filosofiei, spiritualității este capabilă să suporte întîlnirea cu alte culturi, dar nu numai să o suporte, ci să dea sens acestei întîlniri" (v. P. Ricoeur, *L'histoire et verité*, Paris, Edition du Seuil, 1955, p. 274—288). E aici și dezideratul urmărit cu atîta patos de Eminescu, cel care nu voia ca spiritualitatea românească să existe, într-un fel, prin procură, adică prin intermediul „formelor" culturii și civilizației occidentale. Eminescu voia să impună un adevăr peste care nu se poate trece: față de trecut e necesar să avem o atitudine activă, căci progresul se realizează numai în măsura în care am asimilat bine trecutul. Cînd acest trecut ajunge să fie transformat în fapt de conștiință, avem — doar atunci — premisa hegeliană a lui „a merge mai departe, mai sus".

Registrul unei discuții asupra publicisticii lui Eminescu dintre anii 1870 și 1877 este, indiscutabil, mult mai larg și divers în raport cu cele cîteva elemente abia schițate aici. „Dosarul" acestei dimensiuni a scrisului eminescian, deschis de cîțiva ani buni, este încă în plină dezbatere. După toate presupozițiile, D. Vatamaniuc este cercetătorul chemat să dea, alături de alții, marea Sinteză a operei social-politice și economice a poetului nostru nepereche. Volumul ce va urma *Publicisticii lui Eminescu*, deja proiectat, ne va da, sperăm, și modul în care exegetul dialectizează, dacă putem spune așa, etapele gazetăriei eminesciene.

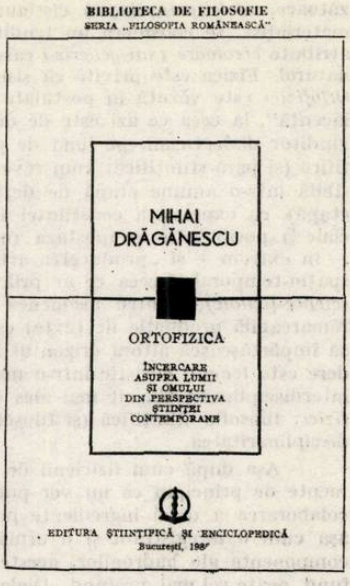
În obiectiv :

MIHAI DRĂGĂNESCU

ORTOFIZICA

Încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1985, 456 p.



UN INCITANT „EXPERIMENT MENTAL": O NOUĂ FIZICĂ SAU O NOUĂ FILOSOFIE?

VICTOR SĂHLEANU

Numele autorului este printre cele des întîlnite în publicistica noastră de carte și în revistele de cultură generală, ca și în sumarele manifestărilor științifice și filosofice. Ca preambul la recenzia de față, încercăm o caracterizare a personalității sale, pe baza unor date-reper bibliografice ca și a unor afirmații din scrierile sale (ținînd seama și de stilul lor). Inginer electronist aparținînd generațiilor ce au înscris mari realizări în domeniile telecomunicațiilor, cibernetică, automatizărilor și roboților, a avut ocazia să mediteze asupra noii revoluții științifice și tehnice, referitor la care a deținut și deține o documentație de înalt specialist. O particularitate a cunoștințelor de specialist o constituie fizica actuală a corpului solid, în care gîndirea fizicală „prelungește" în concretul tehnic fizica cuantică. Profesor universitar cu vocație didactică certă, Mihai Drăgănescu este și un om la înaltă „tensiune filosofică" (sintagma îi aparține), dornic de a *înțelege* (prin semnificație și sens) „plasarea ființei umane la îmbinarea dintre realitatea spațio-temporală supusă simțurilor sale și realitatea profundă pe care o intuiește" (vezi *Glosarul* ce încheie volumul, p. 445). Este un gînditor sensibil mai ales la problematica *sensului*, de aceea se bucură cînd întîlnește — la neuropsihiatrul Viktor Frankl — sublinierea insistentă a definirii Omului ca ființă deosebită prin „voința sa *de sens*" (și nu de *plăcere* sau *de putere*) (p. 237, 242). Ca inginer al vremii noastre, este competent în matematici și în aplicațiile teoriei sistemelor, dar le constată insuficiența în ceea ce privește cuprinderea unei părți din lumea subiectivă, tocmai aceea referitoare la sens (unele aspecte coincid cu cele examinate atent de către fenomenologia lui Husserl). De aici concluzia că este nevoie de o „complementare" a descrierii matematice (aptă de a cuprinde ceea ce este formal, structural) printr-una fenomenologică (faptul că acest cuvînt ar putea preta la confuzii. nu-i scapă; vom reveni), pentru ultima limbajul natural (și cel artistic) fiind (deocamdată) mai adecvat. Imposibilitatea de a găsi, în filosofia de ieri și de azi, un *Weltanschauug* cuprinzător și coerent, îl îndeamnă la îndrăzneli teoretice majore: „caută" și găsește „o linie de gîndire de la care nu vede cum s-ar mai putea abate" (p. 13). Perspectiva sa de informatician îi ușurează centrarea conceptiei în jurul conceptului de „informație", mai exact în jurul unei teorii generale a informației — care se elaborează concomitent cu adîncirea și detalierea modelului ontologic propus (prezentat mai întîi în *Profunzimile lumii materiale*, 1979). Ca om de știință, este dornic să elaboreze o viziune care să se racordeze la datele „sigure" ale științei de azi, să explice și să sugereze cercetări științifice de confirmare, de infirmare sau de perfecționare a viziunii. Ca fizician care nu-și repudiază specialitatea academică, dorește să verse în portofoliul fizicii (a unei ficizi mai cuprin-

zătoare, *atotcuprinzătoare*) cîştigurile pe care le aduc demersurile sale filosofice. Ca filosof materialist, se consideră un truditor pentru transferarea argumentată către Materie, a unor atribute *creatoare (sui-generis)* care au alimentat, milenii de-a rîndul, apelul teoretic la Supranatural. Fizica este privită ca ştiinţa tuturor aspectelor Naturii — iar fundamentarea acestei *Ortofizici* este văzută în postulate referitoare la ceea ce s-ar afla în *profunzime*, într-o „subiacenţă", la ceea ce azi este de domeniul fizicii „elementarului" constatabil în laborator. Ca gînditor dialectician, pe linia de gîndire marxistă, are tentaţia integrării cunoştinţelor ştiinţifice (şi para-ştiinţifice: vom reveni) către o Cunoaştere generală şi coerentă, necesară şi posibilă într-o anume etapă de dezvoltare a societăţii (autorul crede că am ajuns în această etapă), ca expresie a conştiinţei sociale. Cunoaştere care să-i deschidă Omului, noi (şi cruciale !) posibilităţi în ipostaza (majoră) a demiurgiei sale. (Cum vom vedea, este „visată — în extrem — şi „producerea artificială" de noi Universuri, cu alte legi, cu alte coordonate spaţio-temporale ! ceea ce ar prilejui, pînă una-alta, şi o racordare la căutările din sectorul *science-fiction)*. Pentru asemenea personalitate, neastîmpărul publicistic (concretizat într-o remarcabilă producţie de texte) este expresia vocaţiei didactice, a unei inteligenţe care vrea să împărtăşească altora orizontul la care a ajuns, care vrea să arate că punctul său de vedere este fecund euristic într-o mare diversitate de teme, *unitare* nu numai din perspectiva interdisciplinarităţii, cît mai ales (şi aceasta este ideea-cheie) ca paragrafe ale aceleiaşi *Ortofizici:* filosofie ştiinţifică (şi filosofie a Naturii) ce impune, drept corolar metodologic, interdisciplinaritatea.

Aşa după cum fizicienii de azi admit quarcurile deşi nu le pot izola (există chiar argumente de principiu că nu vor putea fi izolate vreodată), *ortofizicianul* este invitat să admită colaborarea a două ingrediente postulate de autor (a premisă explicativă a Lumii; a Lumii aşa cum o înregistrăm şi o urmărim noi (şi, dacă se poate, fără rest). Dacă quarcurile sînt componente ale hadronilor, aceste ingrediente sînt componente ale unui nivel încă mai profund, poate cel mai profund. Dialectica acestei filosofii este neobişnuită: nu „dedublarea unicului în entităţi contradictorii", ci o interacţiune între două entităţi complementare; să le notăm prin *A* şi *B*. Componenta *A* este o pro-materie — sursă a energiei, în fapt rezervorul material al Lumii, sau materie-suport, în echilibru şi nemişcare, reprezentînd tendinţa spre echilibru în procesele din Univers. Dar la un Univers se ajunge abia prin intervenţia, asupra ei, a componentei *B*, dinamică, structurantă, dătătoare de „ortosensuri" (şi, în Universul evoluat, de sensuri propriu-zise). Autodinamismul componentei *B* este subsumat conceptului de fluctuaţie. M. Drăgănescu numeşte (1979) componenta *A — lumatie (lumatter*, în engleză), iar componenta *B — informaterie*. Cuplajul *A + B* este un act de creaţie „din sine", iar scenariul ortofizicii urmăreşte (într-un mod oarecum analog cu cel desfăşurat de Hegel în *Fenomenologia spiritului)* cum se „naşte" spaţiul, timpul („mai profund decît spaţiul", p. 186); cuanta de spaţiu „uzual" şi particulele „elementare" (cu „ortosensuri de sarcină"), drept cazuri speciale ale unor pre-sensuri sau „ortosensuri" (cel primordial este = = *a exista* p. 73). Paragrafe speciale sînt consacrate săgeţii timpului, entropiei, ritmurilor, vitezelor-limită, simetriilor, mişcării în spaţiul „uzual" şi transformărilor particulelor „elementare" etc. etc. În acest capitol (dedicat materiei nevii, p. 70—196), ideea cea mai îndrăzneaţă ni se pare a fi cea care postulează (sau presupune) particule într-un spaţiu subiacent spaţiului „uzual": (adică a spaţiului dimensional şi metric, spaţiul din semantica gîndirii curente şi a fizicii cuantice), care ar putea prelua energie şi „sarcini" în transformările particulelor „elementare", în interacţiunile slabe de exemplu, dînd ecuaţiilor descriptive un caracter conservativ (P.O.E.A.S. = particule din orto-existenţă-din-afara-spaţiului uzual) (p. 112). Un astfel de scenariu lasă deschisă posibilitatea generării altor Universuri, cu alte structuri, inclusiv a unora cu existenţă efemeră; dacă nu e cuplată cu lumatia, informateria are fluctuaţii care se relaxează. „Totalitatea" Universurilor alcătuieşte *Cosmosul; Lumea materială* este, pentru autor, „mai mult" decît Materia, conţinînd de asemenea informaţie, idei etc. (p. 438) (vom reveni cu observaţii).

Dar informateria nu este în totalitate „încapsulată" (cuantizat !) în materia nevie (inertă). Printre aceste cuante se găsesc „anti-cuante" (termenul e metaforic !) din *B*, care dau specificul materiei vii. (Ele sînt denumite, de către autor, *ortobionţi*, termen pe care sîntem înclinaţi să-l criticăm). Aceşti ortobionţi sînt capturaţi de către structuri moleculare sau submoleculare potrivite. În cadrul evoluţiei chimice a materiei de pe Terra, asemenea structuri par a fi oligonucleotide, deci „pietre de construcţie" ale acizilor nucleici. Prin acest acces la informaterie, materia vie are *introdeschidere*, deschidere spre profunzimile lumii (materiale). În felul acesta ea dobîndeşte, pe un anume palier evolutiv, însuşirile caracteristice ale viului: caracterul de unitate corporală (şi capacitatea de a interacţiona „corp la corp", corpurile fiind realizate efectiv şi concepute graţie *continuificării* — atribut fenomenologic), mentalul, reproducerea, evoluţia filogenetică „cu sens". Autorul argumentează ideea *moleculei vii* (p. 314 ş.u.) şi-i consideră mentalul încă din acest stadiu (psihicul presupune substrat nervos, iar inteligenţa — un sistem de procesare a informaţiilor, în procese de *semnificaţie*, p. 240). „Biologicul este un fizic mai puţin obişnuit, ancorat în două straturi ontice (de aceea

am preferat termenul de *biontic*), un fizic în care procesele informaționale se manifestă direct" (p. 241), adică nu numai „sub carcasa lumatiei în Univers ca forțe și procese energetice". Ceea ce însemnează, de asemeni, că accesul informateriei în structurile biochimice, în organismele vii și în procesele filogenetice, *adaugă* la forțele fizico-chimice în joc un supliment ordonator greu de sesizat direct, dar important prin consecințe. Sursele fenomenologice sînt incriminate în multiple ocazii: „informația genetică se naște și din informația fenomenologică" (p. 354). În evoluția filogenetică, de pildă, punctul de vedere exclusiv structural va pune accentul pe mutații și pe selecția darviniană; cel structural-fenomenologic va reabilita unele intuiții lamarckiene, va acorda uneori prioritate funcționalului și comportamentalului față de morfologic, va insista asupra coordonării și organizării — în contra-distincție cu concepțiile ce conferă atotputernicie hazardului.

Proprie organismelor vii cu sistem nervos, datorită interacțiunii cu informateria, este *conștiența* (în engleză: *awareness*), atribut structural-fenomenologic. *Conștiința*, la rîndul ei, este bazată pe conștiență, dar este determinată de condiții sociale (social-umane) (cum ar fi munca, relațiile sociale, limbajul, cultura). Conștiința naturală este „conștientă", dar poate fi preluată de *sisteme* de inteligență artificială, care devin astfel *componente ale conștiinței sociale* (p. 434). (Sistemele introdeschise sînt, de fapt, cvasi-sisteme, căci descrierea lor structurală nu le epuizează: avînd și componente fenomenologice, ele sînt denumite *arheme*). O eventuală tehnologie inspirată de ortozifică ar duce la apariția unor instrumente fără conștiință, dar introdeschise — *ortotroane*.

Înțelegem acum *modelul inelului lumii materiale* (p. 20 ș.u.). Ortofizica apare ca teorie configurațională, evidențiind circularitatea fenomenelor din Cosmos (p. 28). Societatea umană actuală poate fi punctul de întoarcere *activă* spre profunzimile lumii materiale, exploatînd la acel nivel profund (grație înțelegerii și stăpînirii introdeschiderii) resurse nu numai inestimabile, ci și greu imaginabile de cei care se mișcă, mental, în cadrele formalizabile ale Universului „nostru", cu spațiul, timpul și legitățile sale „uzuale". Inteligența artificială este o performanță promițătoare, dar nu îndeajuns de temerară. „Conștiința socială va acționa într-o zi și asupra materiei profunde, pînă la posibilitatea limită de a genera un nou Univers... Vom deosebi atunci două moduri de constituire a unui Univers: prin autogenerare și prin generare" (p. 26—27). Evident, în măsura în care admitem că o conștiință nu există *decît* în Univers (postulat materialist) „autogenerarea nu poate proveni dintr-o conștiință", decî trebuie să fie un proces *fizic*. „Ideea nu poate exista în profunzimile materiei, după cum nu există nici în sine, ea poate apărea numai în palierul mental-psihologic și împreună cu acesta are un dublu suport material: sistemul nervos spațio-temporal și informateria " (p. 23). Așadar, ideea nu este înțeleasă platonician sau hegelian, ci psihologic; iar ceea ce nu este material în lume („ideile viului, creațiile și reacțiile viului") are *suport* material (deși o idee, de pildă, nu mai este localizată, p. 34). Problema la care se caută soluții este: ce însușiri trebuie să aibă ortoexistența, ca să ducă la generarea unui Univers care să conțină viu și conștiință, cu „restricțiile" (V.S.) filosofice de a fi material și dinamic (autodinamic)

★

Să încercăm, în continuare, o caracterizare a *cărții*. Este o carte de filosofie *sau* de știință ? Autorul ar dori ca *Ortofizica* să fie o *teorie configurațională*, avînd o *bază experimentală;* un *experiment filosofic* care nu ar fi o filosofie experimentală, ci o dezvoltare a unor idei pe care *rațiunea experimentală* le sugerează și în întîmpinarea căreia vin cuceririle recente ale științei (p. 29). Îmbinarea dintre formal și neformal pe care o preconizează poate să facă și obiectul științei, nu numai al filosofiei (p. 13). Racordarea la știință (constant operată) a modelului ontologic, ar arăta că „existența" a ceea ce autorul susține nu pare imposibilă, dar „a nu fi imposibil din punct de vedere științific poate însemna posibil din punct de vedere filosofic" (p. 14). Filosofia urmărește o înțelegere unitară și integrală; ea oferă modele ontologice (ceea ce este necesar pentru progresul cunoașterii, inclusiv pentru găsirea de noi căi de abordare a realității), din care unele vor fi eliminate tocmai ca rezultat al acestui progres (p. 16). Orice model are și implicații axiologice, valorizări (oare numai atît) ?) asupra cărora M. Drăgănescu nu-și propune să se oprească — și care depind de realitățile social-istorice ale timpului. Am susține apartenența lucrării la filosofie (*și* la știință) prin caracterul ei teoretic, speculativ și de comentariu subtil, a numeroase și importante probleme filosofice și științifico-filosofice (cum ar fi, de exemplu, Materia, Viața, Spațiul, Timpul, Mișcarea, Omul).

Autorul se consideră că aparține, prin lucrare, matricii mentale românești (p. 72). O propensiune spre ontologia realistă și racordabilă la datele științei se întîlnește, ce-i drept, la filosofii noștri reprezentativi, de la V. Conta, la C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, E. Speranția, P. P. Negulescu, Al. Bogza. O influență aparentă — și nu numai terminologică — este cea a lui C. Noica (folosirea lui „întru", p. 72).

Filosofia lui M. Drăgănescu este declarat materialistă și dialectică: *materialistă* și *dialectică* în înțelesul marxist-clasic al cuvintelor. Nu este o gîndire conformistă sau glosatoare a tezelor originare ale clasicilor, ci o gîndire creatoare-anticipatoare a sfîrșitului de secol XX.

Înfruntînd cu curaj impasul în care se găsesc fizica, biologia și psihologia, științe dificil de coordonat, autorul „continuă" construcția istorică" (p. 15) mai curînd decît și-ar asuma, pretențios, o reconstrucție.

Gîndirea lui M. Drăgănescu este *dual*ă. Înțelegem prin acest termen operarea preferențială cu două elemente sau categorii (autorul este monist-materialist, deci nu avem voie să confundăm gîndirea dual ă cu dualismul, respins explicit la p. 121). Gîndirea sa este dual ă căci postulează două principii pre-substanțiale (lumatia și informateria) — dualitate care are elemente corespunzătoare în perechile structural/fenomenologic, entropic/antientropic, cuplare/decuplare, cuantă/anticuantă (și, pe plan epistemologic, în kantian/antikantian) etc. Gîndirea sa nu este exclusivist-dual ă, deoarece (alături de simetria particulă/antiparticulă, fundamentală în fizica cuantică) admite (în conformitate cu această fizică, dar nu în chip conformist), patru tipuri de quarcuri, trei „culori" ale acestor presupus-ultime particule etc. Dintre marile filosofii ale trecutului, afinități mărturisite se întîlnesc cu cea a lui Aristotel (care admitea o „formă" operînd în materie; pentru confruntarea pozițiilor sîntem trimiși la cartea din 1979, *Profunzimile lumii materiale*, cf. p. 20 și 70). Este o gîndire filosofică în care atenția dată biologiei este considerabilă, ca și la Aristotel, Schopenhauer, Bergson, Sperantia, Lupasco sau la fizicieni și chimiști ca Bohr, Schrödinger, Prigogine. „Materia nevie" este cercetată pe 127 pagini, în timp ce autorul (care este fizician, nu biolog !) acordă „materiei vii" nu mai puțin de 172 pagini ! Înțelegerea fenomenului vieții nu este însă posibilă — crede autorul — decît *incluzînd* psihismul (poziție întîlnită și la unii dintre filosofii citați mai înainte — la noi, la Sperantia, ca și la unii biologi, ca V. Papilian și V. Preda). De aceeași părere cu W. Heisenberg, autorul notează (citîndu-l) că „acordul fizicii cu filosofia trece prin biologie". După cum vom vedea, dacă „esențialitatea" se concentrează în jurul întrodeschiderii — nu facem decît să dăm altă exprimare faptului că *Ortofizica* este o filosofie și o știință a informației. Racordarea *Ortofizicii* la datele științifice curente se face numai la prima vedere în mod „naturalist" (în înțelesul dat, cîndva, de D. Bădărău acestui cuvînt); opera autorului este o reconstrucție mintală a fizicii actuale, păstrîndu-i în întregime rezultatele, dar căutîndu-i „justificări" mai adînci și „negîndu-i dialectic" exclusivismul formalizării matematice (actuale). Este un „naturalism" *deschis* nu numai interpretărilor, ci deschis și în alt sens: fizica actuală este cea a unui anumit Univers, dar Cosmosul este o potențialitate (și, de ce nu ? o actualizare) dintr-o multitudine de Universuri (unele vor putea fi — de ce nu ? — efecte ale creației umane din *acest* Univers !). O „logică a ortoexistenței" subsumează logicile formale, cele „naturale", cele posibile. *Ortofizica* nu este o ontologie reducționistă, deși domeniul explorat este limitat „în sus" (lumea spiritualului uman) și „în jos" (nivelul cuantic este subîmpărțit și el de linia ce separă procesele ce ascultă de principiul lui Heisenberg, de altele mai „profunde", iar nivelul particulelor elementare trimite la unul „subcuantic" la care avem doar acces teoretic !, se postulează cuante de spațiu și de timp !). Emergența are însă particularități : ortobiontul este „capturat" de structuri chimice, mentalul uman presupune sistem nervos, dar are „acces" la profunzimi — și nu numai cognitiv, ci și operativ ! Firește, un astfel de model este cibernetic, nu numai prin „închidere" a unor bucle dar și prin informațional. Universurile nu sînt totuși servomecanisme iar „evoluția" lor poate fi imaginată în diferite feluri.

Căci modelul este unul *evolutiv (eventual* evolutiv). Lumatia este răspunzătoare de evoluțiile entropice, fluctuația informateriei de evoluțiile antientropice. Un ortosens de diviziune în informaterie (care își găsește o reflectare în diviziunea biologică, p. 91) inițiază procesul evolutiv („din sine"). Captarea în lumatie este o „acoperire" a informateriei și universul devine entropic (pornire anti-entropică, dar relaxare entropică „întru sine" ; ca în *Scrisoarea I* a lui M. Eminescu, comentăm noi). Însă, dacă rămîn neîncapsulate „anticuante", și se realizează molecule vii (sic), apoi organisme vii, se „nasc" noi sensuri de existență, Universul devine el însuși *viabil*, caracterul relativ antientropic al vieții *se poate* menține, se evită decuplările și dispariția drept corolar (p. 92). Contribuția vieții la menținerea, la stabilitatea și la evoluția (în progres) a Universului s-ar face prin „afiiri" (= a fi, Ființe), prin creație (fenomenologică), prin eventuale ortotehnologii. Este frumos să crezi că „poezia este o necesitate cosmică" (p. 126).

★

Glosarul de la sfîrșitul cărții se vădește un ajutor foarte necesar celui ce se apropie de gîndirea autorului. În afară de cîțiva termeni pe care pur și simplu i-a „construit", se folosesc numeroși termeni în alte înțelesuri decît cele „curente" (sau „științific-curente", sau „filosofic-curente"). Chiar titlul cărții ridică nedumeriri : de ce *Ortofizică* ? Este „fizica adevărată, dreaptă", cea care merge „drept în miezul lucrurilor", iar fizica uzuală este (să zicem) o aproximare parțială, minoră, a ei ? Sau — chiar — o „erezie" (vezi termenul „ortodox"). S-au folosit în literatură termenii de orto- și para- știință pentru a deosebi ceea ce este admis oficial și academic, de ceea ce este încă marginal și discutabil (de exemplu, *parapsihologia*, pentru care ortofizica are „deschideri" și poate explicații, cf. p. 270). Pentru fizica „de orizont lărgit" prin conectarea ei cu biologia, Schrödinger propunea (în treacăt, ca pe o carac-

terizare) termenul de „supra-fizică" (vezi p. 259). Pentru cineva familiarizat cu istoria filosofiei post-aristotelice, *Ortofizica* este mai curînd o metafizică (dar nu în înțelesul metodologic peiorativ în care l-au folosit Hegel, Engels și mulți marxiști).

Nici termenul *fenomenologic* nu este univoc. Un fizician (de ex. un termodinamist) îl va înțelege altfel decît un ortofizician. Etimologic — fenomenul este „aparentul", informaterialul și lumaterialul rămîn oarecum „lucruri în sine" în înțeles kantian ! Particula elementară apărînd în camera cu bule *nu* este de domeniul fenomenologicului (ci de cel al fenomenalului ! Și Kant a generat confuzii folosind dihotomia trascendent/transcendental !). Dacă legăm fenomenologicul de sens (și ortosens !), nu găsim mult mai ușor un înțeles clarificator. Sensul este, la un moment dat, aproape indentificat cu sentimentul (p. 124), alteori cu propensiuni, tendințe etc. — se vorbește și despre căutare de sensuri, de foame de sens etc. Metaforicul este, eventual, îndreptățit, deoarece „semnificativă" este în această lume, poezia ! Altul este „sensul" *(Sinn)* din logoterapia psihiatrică a lui V. Frankl *(rost* al vieții, *înțeles* al destinului personal, sau chiar al Lumii, ca în *Mortua est* a lui M. Eminescu : „de e sens în asta, e-ntors și ateu / pe palida-ți frunte nu-i scris Dumnezeu"). Pe aceeași linie de gîndire, întîlnim *semnificația*, termen avînd diferite „înțelesuri" la diferiți autori : de exemplu (și acest exemplu are mare importanță în contextul ideilor lucrării), într-o știință și teorie a semnalelor și semnelor, cum a fost mai întîi elaborată în biologie de V. Uexküll, sau în cadrul reflexologiei lui Pavlov, sau a *Științei și filosofiei informației*, cum a fost prezentată de noi (în 1972).

În *Ortofizică* întîlnim și o energie care *nu* este energia-capacitate de lucru din fizica ortodoxă, care *nu* se conservă decît pe un Univers întreg, care *nu* are conexiuni univoce cu entropia (rezervorul este în pasiva *lumatie*, dar acțiunea pornește de la *informaterie* !).

De asemeni, o Materie care este înțeleasă *cînd* în înțeles filosofic (ca la V. I. Lenin), *cînd* în înțeles fizic (de entitate particulată sau alcătuită din ansambluri de particule). În sistematizările autorului, „substanța" (particule și alcătuiri din fermioni ?) este cînd asociată cu energia (prin masă), cînd considerată distinct, și cînd în înțelesuri filosofice (de materie, sau de substrat), cînd în înțeles fizico-chimic. Observații similare s-ar putea face și cu privire la alți termeni (spațiu, timp, durată, tact, ritm, fluctuație, structură, sistem etc.).

Cel mai multivoc termen este, însă, cel fundamental întregului edificiu teoretic : *informația (Ortofizica* este și o fizică a informației, fizica — în înțelesul de știință a *physis*-ului, a Naturii are *nevoie* de un astfel de concept; biologia a fost vitalistă, animistă, idealistă etc. pentru că i-a lipsit o perspectivă informațională; o știință „unitară" a Naturii, Omului și Societății *se poate* elabora azi, dar *nu* fără acest concept; pînă la *Ortofizică* nu am dispus de o teorie generală a informației etc.). Și aci, sîntem avertizați că termenul nu este înțeles în sens „uzual" (nici în sens uzual-științific). (Dar care este *acest* înțeles? În lucrarea noastră citată, treceam în revistă *zeci* de înțelesuri, și adăugam altele noi, cuprinzătoare — dar la nivel fenomenal). După M. Drăgănescu, informația *nu* este materie, dar nu poate avea decît substrat (suport) material. Legile unui univers sînt informație profundă (p. 86), dar alături de informaționalul structural avem de considerat și informaționalul fenomenologic, sau componentele fenomenologice din informația structurală (p. 122), prezentate — observăm noi — mai mult ca una structurantă (ca în informația genetică, sau — în „geneza pretemporală" a Universului — în informaterie), sau (fiind raportată sistemic) ca cea din canalele de comunicație. Dar informația mai poate căpăta atributele inteligenței (p. 14), ea poate fi generată de ansamblurile cognoscibile (p. 22); este informația din mintea omului ?, (p. 26); informaționalul este aproape sinonim cu idealul (p. 33); există structuri informaționale ale minții (p. 119). Alteori informația este legată de program (p. 212, p. 262) ca variantă sintactică; dar *adevărata* informație este cea din subiectul mental uman, informația semantică (avînd *meaning* pentru un cunoscător). Un ortosens de transmisie *informează* de la un X la alt X (p. 160); informație fenomenologică. Informația este și forță (în ghilimele, sau nu), intervenind în formarea materiei vii (influențează structurile moleculare, conferă unitate organismului și „formă") și în evoluția ei filogenetică (ca propensiune, orientare, tendințe funcționale, tendințe de a supraviețui și de a varia, hazard fenomenologic etc. — note declarat lamarckiste, p. 255—290). (Este absentă o analiză embiologic-ontogenetică propriuzisă, care ar evidenția *finalitatea* : motivul pentru care Aristotel a vorbit de entelechie, noțiune reluată de vitaliștii moderni, ca H. Driesch; nici *echifinalitatea* sistemică a lui von Bertalanffy nu este pomenită). Intenția autorului este de a conecta „puterea informațională" cu creativitatea umană (p. 255, 260, 264), inclusiv cea artistică (p. 294). Contribuțiile autorului la o biologie teoretică ar merita o expunere aparte : reținem teza (la care aderăm din plin) după care viul are o dinamică informațională specifică, că materia vie este o manifestare înalt semnificativă a informaționalului din univers și că, odată cu apariția vieții, universul se informatizează intensiv și extensiv (ceea ce se prelungește în *informaticizare*, grație mașinilor de calcul, și — actualmente — în inteligența artificială ca și — eventual — în ortotehnologii).

★

Volumul este greu de rezumat și de comentat într-un spațiu restrîns. El însuși oferă un spațiu restrîns pentru niște confruntări de idei ale autorului cu alți autori — clasici sau contemporani — ce au abordat temele principale din carte. Ar fi fost utile, de exemplu, cele referitoare la informație, la definiția vieții, la îndreptățirea conceptului de „moleculă vie", la evoluționism — unde există texte *românești* valoroase, dintre care numai cîteva sînt semnalate prin trimiteri bibliografice. Cititorul avînd o fire mai sceptică va remarca, nu numai prin declarația de la p. 13, că autorul și-a expus convingeri și nu simple căutări. De aceea el scrie expresii cum ar fi: „am văzut" (p. 151), „am arătat" (p. 128), „am demonstrat" (p. 128), iar trimiterile la alte lucrări ale sale (unele nepublicate !) economisesc nu numai spațiu tipografic, ci și argumente.

Totuși, M. Drăgănescu este conștient de faptul că știința și filosofia nu pot avansa decît prin alegerea între *diferite* teorii și modele. Modele recente de autori români care tind spre o relevanță ontologică sînt, în afară de cel al „celor trei materii" (St. Lupasco) — teoria sistemică a lui P. Constantinescu *(Modelarea unitară a genezei și dezvoltării sistemelor*, 1983) și *Eteronica* (1982) lui I. Iovițpopescu. Ultimele sînt „fizice" dar introduc informația printre conceptele cuantificabile.

★

Carte remarcabilă prin densitate și prin originalitate, *Ortofizica* lui M. Drăgănescu nu este interesantă numai privită ca sistem (sau arhem ?) de gîndire, ci și fragmentar, pe capitole și subcapitole tematice. De aceea, prezentarea noastră n-are pretenția decît să „deschidă" o discuție care (sîntem siguri) va marca începutul unui îndelungat ecou în filosofia noastră contemporană.

În obiectiv:

D. N. ZAHARIA

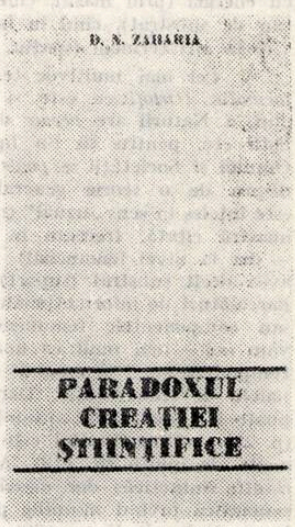
PARADOXUL CREAȚIEI ȘTIINȚIFICE

IAȘI, EDITURA JUNIMEA, 1985, 192 p.

Participă:

AL. LEORDEAN

LIVIU ANTONESEI



PARADOXUL METODEI ÎN CREAȚIA ȘTIINȚIFICĂ

AL. LEORDEAN

Elaborarea unor termeni adecvați în cadrul procesului de reconstrucție ce are loc în ultimele decenii în filosofia și epistemologia științei — „paradigmă" (Th. S. Kuhn), „referențial" (F. Gonseth) etc —a dus nu numai la schimbări conceptuale în cele două domenii, dar a contribuit într-o măsură substanțială la clarificarea procesului evoluției cunoașterii științifice, a mecanismelor devenirii ei. Se conturează, cu nuanțări tot mai diverse, o viziune sintetic-integrativă asupra elementelor care definesc profilul epistemic al științei prin schimbarea obiectivelor și metodelor ei, prin apariția unor noi direcții de cercetare funda-

mentală. Aceste preocupări au dus la rezultate ce diferă substanțial de cele consemnate de oamenii de știință preocupați de scrierea istoriei disciplinelor proprii.

Pe fundalul acestui proces de teoretizate a creșterii cunoașterii științifice orice îndrăzneală novatoare, contestatar-constructivă zdruncină, determină reacții de apărare și respingere sau, citeodată, spărgind cețurile dogmatice, luminează perspectivele spre alte orizonturi cognitiv-metodologice. Cînd un concept ca cel de *paradigmă*, atît de fructuos în epistemologia contemporană, este trecut sistematic prin radiografia insuficiențelor, starea de nedumerire, de mirare epistemică nu poate fi evitată. O astfel de tensiune vine să creeze, parcă intenționînd și prin titlu, cartea semnată de D. N. Zaharia: *Paradoxul creației științifice*.

Semnalarea ideii că „termenul rămîne operativ pentru o problematică epistemologică mult mai restrînsă" decît întreaga arie a creșterii științei și că „paradigma nu acoperă satisfăcător nevoia pe care o resimte epistemologia materialist-dialectică de a desemna acel ansamblu de elemente de care depinde, direct sau indirect, funcționarea mecanismului atît de complex al creșterii cunoașterii și care formează un sistem deschis, dinamic și relativ stabil", vine ca o înviorare pe tărîmul interogativ al lui „de ce". Propunerea unui „alt concept" de către autorul comentat, „menit să depășească, pe cît posibil, dificultățile întîmpinate de paradigmă" (p. 90—91), pare promisiunea axială a întregii structurări argumentative întîlnite în lectura lucrării.

Din acest moment începe deconspirarea intențiilor autorului îndreptate spre descifrarea „strategiei rațiunii" în creșterea cunoașterii științifice. Acoperind aria vastă a argumentărilor preocupate de explicarea drumului cunoașterii din zorii epocii moderne pînă în prezent, analiza dialectică întreprinsă cu titlul de clarificare nu ezită să pună în discuție poziții epistemologice binecunoscute, la Fr. Bacon sau G. Bachelard (cap. I), Th. S. Kuhn sau K. Popper (cap. II). Dacă, privind frontiera inflexibilă între factorii propulsori și cei frenatori în mecanismul progresului cunoașterii, „atît la Bacon, cît și la Bachelard problema este rău pusă", în „chiar miezul ei" (p. 37), analiza viziunii lui Kuhn asupra creșterii cunoașterii se încheie cu o concluzie incompatibilă cu teoria acestuia: paradigma nu are doar o funcție propulsatoare în contextul dezvoltării științei normale, ci ea „funcționează și ca *obstacol epistemic*" p. 69) atunci cînd se pune problema elaborării unei noi sinteze teoretico-metodologice asupra domeniului, adică în perioada științei extraordinare, cum ar zice Kuhn.

În această ordine de idei, paradigma impulsionează creșterea științei prin *poziția ei polemică* față de ceea ce este închistat în tiparele vechi, prin „restricțiile" din etapa științei normale care „îi obligă pe oamenii de știință să investigheze o parte a naturii în detalii și adîncimi de neatins în alte condiții" [1], prin crearea unei tensiuni interioare științei în perioadele de criză, cînd se impune reconstrucția domeniului pe baze noi. Dar încă din faza cînd luptă pentru a se impune, noua sinteză paradigmatică expulsează o serie de idei, poate și „creatori de seamă sau chiar de geniu, cu toate consecințele negative pentru progresul cunoașterii pe care le antrenează acest fapt" (p. 75). Mecanismul contradictoriu prin care se manifestă orice paradigmă apare și în orientarea fermă a științei normale „către rezolvarea de *puzzles*" (p. 77), asigurînd o pătrundere în adîncime dar reducînd considerabil prilejul oamenilor de știință de a descoperi noi teorii, ba chiar impunînd o anumită atitudine alergică și intolerantă față de explorările extraparadigmatice. De aceea, a considera că explicarea unor probleme calificate acute este mai bună prin adoptarea unei paradigme, decît în cadrul rivalelor sale, dar nu completă și definitivă, este o poziție realistă și în consens cu spiritul științific modern care nu exclude posibilitatea apariției unor anomalii sau eșecuri în cadrul ajustării teoriei la realitate. Or, „un eșec înseamnă faptul nou, ideea nouă" [2] în cunoaștere, tensiunea lăuntrică, „cea mai însemnată dintre factorii implicați în procesul creșterii cunoașterii" (p. 12).

De aici rezultă întreaga dezvoltare și importanță de care se bucură, implicit și explicit, „rațiunea polemică" pe întreg cuprinsul lucrării. Autorul stăruie consecvent pe linia învestirii eristicului cu demnitatea rațiunii euristice, iar concluzia finală este că izvorul dezvoltării cunoașteri științifice se află, preponderent, în contradicțiile sale interne, adîncite mereu prin metode „temeinic elaborate". În acest sens, din paginile cărții reiese că o teorie sau o metodă, în măsura în care impulsionează cercetarea și creșterea cunoașterii pe anumite direcții, pot exercita — într-o măsură similară — un rol de frînă în alte contexte, că „neajunsurile unei metode sporesc proporțional cu avantajele acesteia" (p. 164). Ne reîntîlnim cu cîteva idei ale profesorului Petre Botezatu în temeiul cărora se structurează și se lărgesc ideile lucrării analizate, atunci cînd afirmă că orice metodă se manifestă în chip paradoxal (cap. V).

[1] Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 68.

[2] G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, P.U.F., Paris, 1972, p. 39.

Constatînd că „în metodologie, fiecare succes trimite la un eșec" și că „nu poate exista o reușită absolută" [3], autorul extinde aceeași viziune antinomică și asupra conceptului de *formațiune epistemică*, propus în locul paradigmei, care „își exercită rolul său activ prin două funcții principale, opuse ca vector și inegale ca pondere în diverse momente date: una de propulsare a procesului cunoașterii, alta de obstacol epistemologic" (p. 108). Descifrarea unei raționalități infailibile pe baza căreia să înaintăm mereu în cunoaștere pare o utopie de vreme ce adevărata știință „este cvasinecumulativă". A stabili reguli *post factum*, extrase din teoria existentă, pentru a ne ghida „în tentativa de a descoperi o teorie care, dacă nu o contrazice, în tot cazul, se opune, mai mult sau mai puțin, celei de la care am plecat" (p. 154), înseamnă a ne orienta spre o cale fără ieșire. Este cea mai pregnantă manifestare paradoxală a metodei.

Și totuși cunoașterea umană progresează.

Pentru a ne convinge, autorul aduce în sprijin o serie de aprecieri ale oamenilor de știință și epistemologilor contemporani care constată „că orice descoperire importantă în planul cunoașterii științifice presupune o descoperire cvasiconcomitentă în plan metodologic, după cum o descoperire oarecare presupune cel puțin o anumită înnoire, o primenire a metodei" (p. 155).

Inspirat de judecata unor remarcabili epistemologi (Bachelard, Popper), D. N. Zaharia ne informează, pe spații largi, despre *caracterul polemic al cunoașterii*, deoarece „orice adevăr nou se naște în ciuda evidenței", iar „ca o nouă teorie să constituie o descoperire sau un pas înainte, ea trebuie să ducă cel puțin la unele rezultate care o contrazic pe predecesoarea ei" (p. 10). Sînt puncte de sprijin pentru sublinierea rolului eristicului în cadrul raționalității euristice, deoarece „orice euristic este funcție de un eristic" (p. 10).

Printr-o asemenea manieră de-a explica progresul cunoașterii sîntem familiarizați cu un punct de vedere dialectic privind mecanismul devenirii științei: *nu avem de a face cu factori exclusiv frenatori sau exclusiv propulsori, ci aceste aspecte sînt fețele complementare ale unuia și aceluiași instrument al cunoașterii*. Doar că un asemenea instrument (teorie, metodă, formațiune epistemică sau paradigmă), ne apare ca avînd o funcție propulsoare, cînd începe a se impune și pe curba lui suitoare, și o funcție obstaculară, pe curba descendentă a existenței sale. În legătură cu această concluzie ne permitem o mică remarcă: acestea sînt doar aspectele evidente, care produc efecte vizibile în creșterea cunoașterii științifice, dar orice înaintare într-un anumit sens determină stagnări în alt sens. Supralicitarea inducției expulzează orice preocupare pentru deducție în concepția baconiană, dar deducția nu este total eliminată, mecanismele ei lucrează în straturile subiacente ale demersurilor științei. Obstacularea deducției dă posibilitatea inducției să înainteze vertiginos, să acumuleze elemente de susținere și chiar potrivnice, dar în același timp duce la creșterea tensiunii interne, astfel încît potențialul eristic al acumulărilor obstaculate va izbucni la un moment dat impulsionînd dezvoltarea științei pe un plan superior. Găsim puncte de sprijin chiar în paginile lucrării analizate, căci „de regulă, o teorie științifică, oricît de nemiloasă i-ar fi fost infirmarea care a scos-o din scenă, nu moare totuși definitiv. Dimpotrivă, istoria științei abundă în spectaculoase reveniri în prim plan ale unor teorii uitate un timp, dar care renasc miraculos din propria lor cenușă" (p. 120). Îndrăznim să observăm că funcția de obstacol epistemic nu este total negativă, ea *potențează raționea polemică* și va deveni propulsor *într-un context obiectiv favorabil*. Cînd împiedică se și pregătește să contrazică fundamentat.

Maniera incitantă a demersului gîndirii, stilul limpede al argumentărilor, ilustrările relevante și elocvente precum și deschiderea polemică spre noi orizonturi de reflecție, sînt alte elemente care recomandă cartea lui D. N. Zaharia tuturor celor interesați de problemele cunoașterii, ale „creșterii" și progresului ei istoric.

DINAMICA INTERIOARĂ A ȘTIINȚEI

LIVIU ANTONESEI

Cartea lui D. N. Zaharia, *Paradoxul creației științifice*, interesează nu doar prin calitatea informațiilor vehiculate, dar mai ales prin efortul de interpretare personală a acestor informații și prin tentativa de constituire a unei viziuni proprii asupra dinamicii cunoașterii științifice. Maniera de redactare este atractivă și eficientă — cartea se scrie, parcă, sub ochii noștri, printr-o permanentă și subtilă dialectica a acceptării-delimitării-evaluării și refor-

[3] P. Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, 1971, p. 168.

mulării datelor de plecare, iar construcția finală este, în liniile sale mari, plauzibilă și deschizătoare de perspective noi în abordarea evoluției discursului științific. Vorbind despre *eristic* ca fundament al *euristicului*, D. N. Zaharia înțelege să facă loc controversei, disputei, în propriul său text, desfășurînd argumentele pro și contra, nelăsînd la o parte ipotezele incerte, dînd deci și comentatorului — cînd se simte înarmat — șansa de a intra în discuție. În consecință, cartea însăși mi se pare o fidelă ilustrare a punctului de vedere adoptat de epistemolog.

Studiul comentat se dorește — și, dealtfel, este — întruchiparea unei viziuni noi asupra dinamicii interne a progresului științific și, ca atare, își restrînge obiectul de cercetare la analiza factorilor pur epistemici care-l influențează (pozitiv sau negativ) pe acesta. Vom vedea mai departe că, în concepția autorului, nu există elemente pur stimulative sau pur obstaculante pentru dinamica științei, „fiecare element legitimat ca parte constructivă a științei acționînd contradictoriu — stimulînd, dar și obstaculînd progresul științific" (p. 13). Pentru moment, m-aș opri însă la o obiecție de principiu. Nu contest posibilitatea (și necesitatea) abordării științei în dinamica sa pur interioară, făcînd deci abstracție de factorii externi (economici, politici, culturali etc.) care pot influența această dinamică. Se știe, de pildă, că știința a fost capabilă să emită teoria heliocentrică într-un moment în care societatea nu era dispusă să o accepte. Dar nu asta doresc să obiectez autorului, orice perspectivă de cercetare este legitimă, cu condiția ca ea să fie consecventă cu sine însăși. Or autorul, în momentul în care elaborează conceptul de formațiune epistemică („un sistem dinamic deschis alcătuit din totalitatea elementelor materiale și spirituale pe care le implică activitatea de dezvoltare a cunoașterii științifice la un moment dat", p. 95), alcătuită dintr-o infrastructură și structură propriu-zisă, introduce *de facto* factorii extrinseci de care pînă atunci (și după aceea) își propusese să facă abstracție. Nu am semnalat această inconsecvență internă a textului pentru a face obiecții cu orice preț, ci numai pentru a sugera o posibilitate de continuare a analizei, deoarece *formațiunea epistemică*, așa cum este definită în cartea de față, *nu poate fi abordată numai cu instrumentele epistemologului*, ea făcînd necesară intervenția unor instrumente de analiză combinate. Întrucît, în afara elementelor epistemice, formațiunea este alcătuită și dintr-o multitudine de factori socio-economici și politici, cred că analiza ei din perspectiva „economiei bunurilor simbolice" a lui Pierre Bourdieu ar putea fi binevenită. Ca să fiu mai clar: atunci cînd autorul discută problema „obstacolelor epistemologice", el se ocupă de dinamica pur internă a discursului științific, iar instrumentele de lucru ale epistemologiei sînt suficiente; dar, atunci cînd trece la discutarea „formațiunii epistemice", el nu mai rămîne situat la nivelul discursului științific, ci la acela al cîmpului științific în ansamblul său, al științei ca instituție. Prin urmare, prespectiva epistemologică ar fi trebuit completată cu cea sociologică. Dacă ar fi introdus, de pildă, o distincție între „formațiunea epistemică" și „epistemă" (înțeleasă ca ansamblu al discursului științific și, eventual, într-o epistemologie cu subiect cunoscător, adăugînd subiectul epistemic) și dacă s-ar fi ocupat nu de „formațiune" ci numai de „epistemă", intervenția altor instrumente în afara celor epistemologice nu ar fi fost necesară.

Depășind această obiecție de principiu și revenind la textul autorului, mă voi opri asupra analizei — cu totul remarcabile, de altfel — a „naturii funcționale a obstacolelor epistemologice". Am inversat ordinea obișnuită a unei recenzii începînd cu observațiile, dar obiecția de mai sus mi se părea necesară pentru conturarea parametrilor între care va avea loc discuția. Punctul de plecare în conturarea perspectivei funcționaliste asupra dinamicii interne a științei este de aflat în „teoria idolilor" (Fr. Bacon) și cea a „obstacolelor epistemologice" (G. Bachelard). Autorul observă cu îndreptățire că, după vreo 300 de ani, reproșurile pe care le făcuse filosoful englez deformărilor discursului științific reapar, aproape neschimbate, *în lucrările bachelardiene*. Cum nu de contaminare voluntară / involuntară era vorba, ci de persistența unor fenomene reale, persistență ce motivează reacții critice foarte apropiate, D. N. Zaharia pune — iertată să-mi fie expresia — „degetul pe rană", formulînd întrebarea esențială: cărui fapt se datorează această persistență.? de ce oare Bachelard a fost nevoit să reia aproape punct cu punct filipica baconiană ? Răspunsul autorului este de o ingeniozitate frapantă, frapantă tocmai prin simplicitatea sa care te face să te întrebi cum s-a făcut că, pînă astăzi, nu l-a mai formulat nimeni. La această întrebare din urmă, aș răspunde printr-o afirmație poate excesiv de psihologizantă: pentru a răspunde la întrebările „simple", dar esențiale, este necesar să „spargi" o tradiție explicativă, să te situezi în afară rămînînd în interiorul problemei, să uiți că există o autoritate în materie și să încerci să regîndești problemele punîndu-le la origina lor. În această privință, trebuie să recunoaștem că lui D. N. Zaharia *operația* îi reușește întrutotul — el repune problema exact la obîrșia ei, nelăsîndu-se captivat de plasa exegezelor intermediare. Reanalizînd argumentele emise de Bacon și Bachelard, autorul constată că, în cazul acestora, problema fusese rău formulată, întrucît nu există un negativ pur (obstacol epistemologic) și un pozitiv pur (act epistemologic) în procesul cunoașterii științifice. În rezumat, poziția lui D. N. Zaharia se conturează astfel: „a) nu există, în cunoaștere, factori exclusiv frenatori: b) nu există, în cunoaștere, factori exclusiv propulsori; c) orice instrument cognitiv acționează în sensul dinamizării progresului științific, cît și în sensul obstaculării acestuia, iar aceasta într-un raport care variază nu

numai de la un instrument la altul, ci și în cazul fiecăruia, de la o etapă la alta a «vieții» sale" (p. 38) și, în continuare, „între elementele care intervin nemijlocit în procesul cunoașterii științifice, nu putem distinge și separa unele pozitive și altele negative; fiecare dintre ele are, în diferite grade, atît o acțiune pozitivă, cît și una negativă. Adevărata problemă este, de aceea, stabilirea condițiilor în care un anumit element cognitiv își poate accelera și potența acțiunea pozitivă asupra progresului științific, diminuîndu-se prin aceasta, indirect, acțiunea sa negativă" (p. 39). Ar mai trebui semnalat faptul că perspectiva atît de ingenioasă inaugurată în această carte nu se dorește și dogmatică, autorul dovedind suficientă suplețe spirituală pentru a admite, totuși, și posibilitatea existenței unor obstacole epistemologice propiu-zise (în sens bachelardian), cu acțiune exclusiv frenatoare asupra mersului cunoașterii, deși le rezervă acestora un rol cu totul secundar, accentul căzînd pe elementele epistemice cu dublă funcționalitate. Dacă simpla enunțare a tezei cărții poate părea fructul unui superior joc intelectual, trebuie să admitem că autorul ne convinge asupra validității sale atunci cînd efectuează o trecere în revistă a „idolilor" și „obstacolelor epistemologice" (experiența primă, cunoașterea generală, imaginile familiare, fascinația metaforei, obstacolul verbal, confirmarea, specializarea etc.) dovedind rolul lor pur funcțional, cînd favorizant, cînd obstaculant al cunoașterii științifice, ceea ce-i permite să conchidă: „nu elementele cognitive pot fi judecate din deschiderea compasului «pozitiv-negativ», ci *funcțiile* acestora în procesul cunoașterii: generalizarea, spre exemplu, nu este, în sine, un obstacol epistemologic, dar ea poate avea, în raport cu modul concret în care este folosită, o *funcție de obstacol epistemic*, după cum la fel de bine poate avea o *funcție de propulsor epistemic*" (p. 50—1).

La fel de interesante și incitante mi se par capitolele *Paradigmele și creșterea cunoașterii*, *Palingenezia teoriilor științifice* sau *Metoda și creația științifică*, în care autorul dialoghează fără complexe, dar în deplină cunoștință de cauză (precizarea nu este inutilă dată fiind existența acelor ne-complexați din necunoaștere, nu puțini la număr) cu autori precum A. Koyré, K. Popper, Th. Kuhn, F. Gonseth sau P. Fayerabend, ale căror cărți nu numai că au făcut vîlva necesară la apariție, dar au lăsat o urmă importantă în epistemologia contemporană. În legătură cu ultimul capitol menționat, aș aminti numai situarea echilibrată a autorului în raport cu pozițiile extreme exprimate de teoreticieni și oamenii de știință față de problema metodei, mă refer la „maniacii metodei" și la „anarhismul metodologic". În context, cred că o prezentare mai amplă a liniei Imre Lakatos-Paul Fayerabend nu ar fi fost inutilă întrucît această orientare nu este suficient de comentată la noi.

În totul, prin calitatea informației, prin reala profunzime a modului în care sînt puse problemele și, nu în ultimul rînd, prin limpezimea formulărilor, volumul lui D. N. Zaharia mi se pare o apariție de referință într-un domeniu — epistemologia și filosofia științei — în care cercetarea românească și-a conturat deja o personalitate distinctă și dătătoare de speranță.

UMANISMUL ȘI CONFRUNTĂRILE DE IDEI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

(Seminar interdisciplinar)

În ziua de 18 martie 1986 a avut loc, în Institutul de filosofie, a doua dezbatere din cadrul seminarului interdisciplinar, cu tema *Umanismul și confruntările de idei în lumea contemporană*. În afară de cercetători din Institut, au participat și cercetători de la alte institute, cadre didactice universitare și alți oameni de cultură.

Referatul general a fost susținut de dr. Simion Ghiță, cercetător principal în Institutul de filosofie. Autorul a făcut o prezentare a marilor probleme și o caracterizare a principalelor curente umaniste: antic, renascentist, iluminist și a celui din filosofia contemporană: „neoiluminist", fenomenologic, existențialist, axiologic etc. Formele istorice de umanism au și o valoare actuală — considera referentul — prin afirmarea autonomiei ființei umane față de capriciile divinității și de fatalismul naturii, prin cultivarea valorilor spirituale etc.

Civilizația modernă, sublinia autorul, este o civilizație a muncii și a acțiunii creatoare a unui nou tip de om: *activ, întreprinzător, inventiv* și *organizator*. În epoca modernă, ființa umană a creat o nouă știință prin care s-a eliberat complet de divinitate, și-a creat un punct de sprijin propriu și un instrument de ameliorare a condiției sale materiale — știința aliată cu tehnica — prin cunoașterea și stăpînirea naturii. Punctul culminant al umanismului modern a fost atins în *umanismul iluminist* și în cel *feuerbachean*, profund angajate în afirmarea unui ideal universal modern, nu doar cultural ci și social.

Încă din secolul al XIX-lea însă știința este angajată în principal în ameliorarea condiției materiale cu ajutorul tehnicii, idealul umanist rămînînd să fie cultivat — ca și în cultura tradițională — de cultura umanistă și de filosofia legată de ea. Aceste forme de umanism care continuă și în zilele noastre — în existențialism, fenomenologie, filosofia valorilor etc. — au meritul de a cultiva valorile spirituale, de a analiza condiția precară a omului contemporan, mai ales fenomenul alienării etc. Totuși și aceste forme de umanism sînt pur culturale, speculativ filosofice, lipsite de un ideal social umanist. Ele sînt rupte de știință și adesea adversare ale științei și ale tehnicii în care văd doar o valoare utilitară ca și anticii. Filosofia, afirma Simion Ghiță, nu se poate limita la omul care cultivă flori în grădina spiritului, *o zi pe săptămînă, ci trebue să se ocupe și de omul care cultivă grîul pîinii* de toate zilele. Burghezia, susținînd știința, a rupt-o de idealul social umanist, legînd-o doar de tehnică și de muncă. Civilizația muncii creată în epoca modernă de burghezie a produs o ruptură între viața spirituală rămasă ca o insulă de *loisir*, și viața materială în slujba căreia este pusă știința aliată cu tehnica. Munca este legată însă de exploatare și de alienare.

Filosofia marxistă, a subliniat în încheiere referentul, este promotoarea unui *nou umanism* care tinde să valorifice valențele celorlalte forme de umanism — istorice și contemporane — încorporîndu-le însă într-un ideal superior de umanitate, în care munca, întemeiată pe știință, aliată cu tehnica și călăuzită de rațiune, să nu mai fie exploatată și să capete o adevărată demnitate. Idealul umanist al filosofiei marxiste este ca în orînduirea comunistă să nu mai existe o opoziție între muncă (știință + tehnică) și loisir. Ameliorînd condiția umană prin revoluția științifico-tehnică și prin construcția socialistă și comunistă, munca va deveni mai ușoară și va scurta săptămîna de lucru, creînd astfel condiții mai bune pentru cultivarea valorilor spirituale ale omului.

După expunerea ideilor din referat au luat cuvîntul, la discuții: Al. Boboc, C. Joja, N. Gogoneață, V. Săhleanu, I. Roșca, I. Ivanciu, P. Vaida, P. Caravia, R. Pantazi, E. Ancuța, N. Mariș, S. Ghiță, I. Stroie și Gr. Smeu, care au analizat diferite aspecte ale problemelor ridicate cu referire la tendințele umaniste și antiumaniste din diferite țări.

E. F.

CONCEPTUL DE FILOSOFIE CA „ȘTIINȚĂ RIGUROASĂ" LA E. HUSSERL

(Dezbatere științifică)

În ziua de 17 martie a.c. a avut loc la Academia R. S. România ședința publică de comunicări a Secției de științe filosofice, psihologice și juridice, la care au participat membri ai Academiei, cadre didactice universitare, cercetători. După cuvîntul de deschidere, rostit de acad. C. I. Gulian, președintele secției, prof. univ. dr. Alexandru Boboc a prezentat comunicarea: *Conceptul de „filosofie ca știință riguroasă" la E. Husserl.*

În spiritul dialogului marxismului cu alte sisteme de gîndire, autorul a arătat că, într-un moment de criză a valorilor culturii europene, Edmund Husserl, întemeietorul mișcării fenomenologice, afirmîndu-și încrederea în puterea spiritului uman, a fost preocupat îndeosebi de elaborarea unei noi fundamentări a filosofiei, de reașezarea acesteia pe temeiuri raționale. O asemenea preocupare venea în consonanță cu exigențele noului spirit științific al timpului și, în opoziție cu reducționismul pozitivist și cu orice alunecare spre iraționalism. Pe urmele proiectului kantian al depășirii unilateralității empirismului și raționalismului, Husserl, pornind îndeosebi de la conceptul de *intenționalitate*, elaborează o metodă („reducția fenomenologică") și o filosofie în măsură să depășească dificultățile psihologismului și ale idealismului constructiv, prin ancorarea în solul fertil al faptelor. Formulînd programul unei filosofii ca „știință riguroasă", gînditorul nu avea drept țintă scientizarea filosofiei, care ar face-o neoperațională în științele umane, ci o „întoarcere la începuturi", la fundamente, la ceea ce este esențial și necesar pentru desfășurarea demersului teoretico-științific, încercînd să conecteze filosofia cu un ideal valoric. Pentru că, în concepția lui Husserl, îndemnul spre cercetarea filosofică trebuie să pornească nu de la filosofii ori prin mijlocirea acestora, ci de la „lucrurile însele".

Influența creației husserliene și a fenomenologiei în general în gîndirea contemporană, aportul unor fenomenologi la reconstrucția pe baze moderne a unor domenii teoretice, deschiderea spre problematica actuală, îndeosebi spre dialectică și istorism, constituie puncte de interes pentru cercetarea filosofică marxistă, sensibilă la tot ceea ce este nou și valoros în mișcarea de idei contemporană.

După prezentarea comunicării au urmat discuții, la care au participat: acad. C. I. Gulian, prof. dr. Mircea Maliță (membru corespondent al Academiei), prof. dr. Gh. Al. Cazan, care au apreciat calitățile comunicării, au contribuit la extinderea și aprofundarea temei tratate. S-a afirmat că într-o vreme în care s-a minimalizat așezarea valorilor de tip clasic și s-au răspîndit pozitivismul și, mai ales, iraționalismul, filosofia lui Husserl a jucat un rol constructiv. Apariția lucrării *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (1913) a produs o schimbare în gîndirea filosofică dominată de neokantianism și bergsonism. Ideea „întoarcerii la fenomene", actuală și astăzi, înseamnă de fapt revenirea la obiectivitate și raționalitate, cu valorizarea a ceea ce este prestiințific. Căci respectul pentru fenomene, obiectivitatea sînt trăsături ale filosofiei „ca știință riguroasă". Respingînd „istorismul", gînditorul nu optează pentru închiderea în fenomene. Acestea trebuesc traduse în concepte, analizate rațional pentru a pătrunde în filosofie, ceea ce a făcut fenomenologia prin „ontologiile regionale". Oferind un exemplu de cercetare obiectivă a fenomenelor, Husserl s-a ocupat de etică, a lăsat în scrierile sale manuscrise o sociologie, din care rezultă observații, unele foarte actuale, cu privire la fenomenele sociale. Tocmai pe acest fond au apărut, în ultimul deceniu, preocupări de a face joncțiunea fenomenologiei de stînga cu marxismul; au apărut multe idei interesante. Se simte și la noi nevoia preluării critice a operei lui Husserl. În discuții s-a anticipat că autorul comunicării, cunoscător avizat al fenomenologiei, a dat la tipar prima traducere în limba română a unei culegeri din scrierile lui Husserl și pregătește o monografie asupra operei gînditorului german. Întrucît fenomenologia s-a izolat într-un limbaj foarte specializat, s-a sugerat un efort de traducere a conceptelor din limbajul acestui sistem de gîndire în cel al științelor actuale, pentru a deveni mai operațional, în folosul creației filosofice actuale.

Dezbaterea a prilejuit un rodnic schimb de experiență, conturînd totodată cîteva teme de reflecție și de cercetare a creației teoretico-filosofice contemporane.

Marin Aiftincă

AL VIII-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI

(Moscova, U.R.S.S., august 17—22, 1987)

Potrivit unui „Buletin informativ", nr. 1 (Moscova, 1985), cel de-*al VIII-lea Congres internațional de logică, metodologie și filosofia științei*, prevăzut să aibă loc la Moscova în 1987, își va organiza lucrările pe următoarele secțiuni:

1. Fundamentele raționamentului matematic;
2. Teoria modelelor;
3. Fundamentele calculului și teoria recursivității;
4. Teoria mulțimilor;
5. Logica generală;
6. Metodologia generală a științei;
7. Fundamentele probabilității și inferența statistică;
8. Fundamentele științelor fizice;
9. Fundamentele științelor biologice;
10. Fundamentele psihologiei și științelor cognitive;
11. Fundamentele științelor sociale;
12. Fundamentele lingvistice;
13. Istoria logicii, metodologiei și filosofiei științei.

La congres vor avea loc trei feluri de ședințe: expuneri și discuții ale conferențiarilor invitați; comunicări și discuții la comunicări; simpozioane și reuniuni afiliate. Sînt preconizate și simpozioane inter-secții pe tema: F u n d a m e n t e l e p r i n c i p i a l e a l e e t i c i i ș t i i n ț e i.

Limbile oficiale ale Congresului: engleza, franceza, germana, rusa, spaniola.

— Comunicările pentru Congres, de maximum 4 (patru) pagini, se vor trimite sub formă rezumată, în două exemplare (de preferat xeroxate) — pînă la data de 1 noiembrie 1986).

Dat fiind numărul mare de comunicări, Comitetul de programare împreună cu Comitetul de organizare sovietic pot decide ca unele comunicări să figureze numai cu titlul în actele Congresului.

ADRESA pentru orice fel de comunicări trimise Congresului: *Prof. I. T. Frolov ori I.S. Meljukhin, Soviet Organizing Commitee, Volkhonka, 14, Moscow, 119842, U.S.S.R.*

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În editura F. Meiner (Hamburg) apare, începînd cu anul 1986, cu 2 numere pe an, revista: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18 Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte;* Bd. I, Heft 1 (1986) poartă genericul „Eklekrik, Selbstdenken, Mündigkeit"; pentru nr. 2 (1986) se anunță tema: „Französische Revolution und deutsche Literatur".

Noi apariții tot la F. Meiner: 1) *Jubiläumausgaben 1986:* J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre;* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes:* Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft;* K. Vorländer, *Kants Leben;* 2) F. Brentano. Aus dem Nachlass: *Geschichte der Philosophie der Neuzeit; Über Aristoteles;* 3) Edm. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie; Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Idean III).*

★

În editura Karl Alber (Freiburg Im/Br.) se anunță (1986): G. Wohlfart, *Der Punkt. Ästhetische Meditationen;* G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik;* R. Capurro *Hermeneutik der Fachinformation*; Y. Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit;* R. Heinrich, *Kants Efahrungsraum;* M. Wetzel, *Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik;* E. W. Orth (hrsg.), *Studien zur neuren französischen Phänomenologie* (Bd. 18 der Reihe „Phänemoneologische Forschungen"); E. W. Orth (hrsg.), *Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie* (Bd. 19 der Reihe „Phänom. Forschungen"); G. Heinemann (hrsg.), *Zeitbegriffe.*

★

În editura V. Klostermann (Frankfurt a.M.): Arnold Gehlen, *Gesamtausgabe*, vol. 1, 2, 4, 7 din seria de 8 volume.

★

În 1985 a apărut la Frommann-Holzboog (Stuttgart) „Studia Spinoziana. An International and Interdisciplinary Series".

★

Cu prilejul aniversării a 100 de ani de la nașterea lui Ernst Bloch, „Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur", împreună cu revista „Spuren", au organizat la Hamburg, între 7—11 octombrie 1985, simpozionul internațional cu tema: *Conceptul „fantezie obiectivă"*.

★

Între 1—5 aprilie a.c. a avut loc la Tübingen cel de-*al II-lea Colocviu Internațional* pe tema: *„Filosofia antică"*.

★

În primăria din Messkirch, orașul natal al lui M. Heidegger (1889—1976), a luat ființă o *Heidegger-Archiv*, cuprinzînd, pe lîngă operele (în mai multe limbi) filosofului, numeroase scrisori, fotografii și alte documente.

★

Cunoscuta revistă „Kant-Studien" oferă în nr. 1 (1986) cîteva studii pe teme mai puțin obișnuite în „Kantforschung": *Kant and the Problem of the other Minds* (C. A. Van Kirk, Ohio); *The Ethos of Knowledge in Kantian and in Buddist Philosophy* (Bhikkhu Mănajivako, Sri Lanka); *Frege als Neukantianer* (G. Gabriel, Konstanz). Acesta din urmă studiază poziția lui Frege prin comparație cu cele ale lui O. Liebmann și W. Windelband și susține că „poziția teoretică-gnoseologică de bază a lui Frege este aceeași cu a neokantianismului" (p. 84).

★

În sept. 1985, cu prilejul celui de-al VI-lea Congres Internațional-Kant (la Pennsylvania State University), a luat ființă o „North American Kant Society".

★

Între 21—26 sept. 1987 va avea loc la Giessen (R.F.G.) cel de-al XIV-lea Congres de Filosofie al cunoscutei „Allgemeine Gessellschaft für Philosophie in Deutschland". Tema *Einheit und Vielheit*.

Semnalăm aici bogatul „sumar" pe care-l cuprinde Tomul XXXII, 1986, al *Analelor științifice ale Universității „Al. . Cuza" din Iași, Secțiunea III b*, **Filosofie:**

Elena Puha, *Documentele P.C.R. despre etapele edificării socialismului în România;* Petre Dumitrescu, *Participarea socială;* Cleopatra Ciaglic, *Necesitatea obiectiv-subiectivă a generalizării principiilor și normelor eticii și echității socialiste;* Petru Prejban, Benone Proca, *Congresul al IX-lea al P.C.R., moment de referință în participarea țărănimii la actul decizional* (The IX-th Congress — Moment of Reference for the Peasantry's Taking Part in the Act of Resolution); Marcel Gh. Morărașu, Dionisie Morărașu, *Profunde transformări în structura profesională și în profilul spiritual al țărănimii* (Profund Changes in the Professional Structure and Spiritual Profile of Our Peasantry); Ionel Hagiu, Liviu Coptil, *Concepția P.C.R., a tovarășului Nicolae Ceaușescu despre unitatea dialectică dintre independență, suveranitatea națională și democratizarea relațiilor internaționale;* Nicolae Nicolescu, Ludovic Ghideanu, *Imposibila alianță dintre rațiune și război.*

La Rubrica „Moștenire și actualitate în gîndirea românească" semnează colaboratorii: Titus Raveica, *Profesorul Ath. Joja sau vocația magistrului;* Traian Știrbăț, *Logos și ontos;* Constantin Marin, *Athanase Joja — interpret al filosofilor presocratici;* Al. Pruteanu, *Logică dialectică ?*

Sub genericul „Momente ale cugetării filosofice și social-politice universale" își aduc contribuții: Viorel Guliciuc, *O introducere la studiul „întemeierii" problemei fundamentului (în filosofia antică grecească);* Viorica Ichim, *Permanențele scepticismului antic* (Les permanences du scepticisme antique): Nicolae Rîmbu, *Spre o nouă înțelegere a triadei hegeliene și a filosofiei hegeliene în genere;* Tudor Ghideanu, *Neohegelianismul francez*: Alexandru Kojève (1092—1968); Ștefan Celmare, *H. K. Wells despre metoda filosofiei lui Whitedead* (H. K. Wells.

on the Whitedead's Method of Philosophy); Mihai Dinu Gheorghiu, *Sociologia lui Pierre Bourdieu* (2); Mihai Sărmășanu, *Umanismul militant în filosofia lui Ernst Bloch.*

Contribuțiile sociologilor din „Teorie și metodă în cunoașterea faptului social" au ca tematică: Vasile Miftode, *Problèmes de sociologie des zones alpines: à partir des donnèes concernant les zones alpines de la Roumanie* (Probleme sociologice ale zonelor montane); Anton Carpinschi, *Doctrinologia politică: dimensiuni, problematică, funcții* (Doctrinologie politique: dimensions, problèmes, fonctions); Traian Dinorel Stănciulescu, *Pledoarie pentru o posibilă metodă de cercetare în sociologia rurală: metoda monografiei polare.*

La „Analize conceptuale, confruntări, interpretări", semnează: Liviu Sofonea, Nicolae Ionescu-Pallas, Ioan Gottlieb, *The Kantian Meaning of Experience and the Thought of Physisc* (Gîndirea kantiană și experiența fizică); Al. Husar, *Vers l'art en soi: l'artisticitè* (Către arta în sine: artisticitatea); Radu Negru, *Condiții logice ale oricărui umanism;* Mihai Nistor, *Polisemantismul noțiunii de „credință"* (Le polisémantisme de la notion de „croyance").

Subiecte filosofice de interes actual tratează și semnatarii grupați sub „Probleme de filosofie a limbajului, teoria a comunicării și metodologie semiotică": Petru Ioan, *Omisiunile unei metateorii a Turn-ului lingvistic;* Vasile Șerban, *Sens și determinație;* Maria Cornelia Bârliba, *Aspecte ale pierderii de conținut în procesul comunicării;* Luminița Mihaela Iacob, *Perspectiva psihopedagogică în studiul comunicării;* Constantin Cucoș, *Limbajul artistic și metoda semiotică de investigare;* Carmen Cozma, *Pentru o semiotică a muzicii.*

„Logica" este și ea prezentă cu contribuțiile: Teodor Dima, *Interpretarea logică a probabilității* (The Logical Interpretation of Probability); Alexandru Leordean, *Aspecte ale raționalizării și eficientizarea acțiunii sociale;* Ionel Narița, *Judecata și inferențele imediate: o modelare matriceală;* Constantin Sălăvăstru, *Logica aproximațiilor ca trecere de la discret la continuu.*

Ultima rubrică, „Psiho-pedagogie", cuprinde: Ion Străchinaru, *Metodologia pedagogică în renovare* (Pedagogical Methodology in Renovation); Adrian Neculau, *Personalitate și cooperare* (Personalite et coopération); Tiberiu Prună, *Rolul aprecierilor în formarea personalității elevului;* Liviu Antonesei, *Joc și socializare* (1); Teodor Cozma, *Concepte noi în vocabularul pedagogic* (Neue Konzepte in der pädagogischen Wörterverzeichnis).

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

B. P. HAȘDEU, **Scrieri filosofice.** Ediție îngrijită de Vasile Vetișanu, 1985, 513 p., 33 lei.
CORNELIA BÂRLIBA, **Informație și competență,** 1986, 174 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă,** 1984, 150 p., 7 lei.
VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice,** 1985, 526 p., 20,50 lei.

EDITURA EMINESCU

C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri.** Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.

PETRU COMARNESCU, **Kalokagathon.** Antologie de Dan Grigorescu și Florin Toma, 1985, 663 p., 48 lei.

P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 30 lei.

AL. TĂNASE, **Filosofia ca poezie sau dialogul artelor,** 1985, 292 p., 13,50 lei.

* * * **Permanența umanismului românesc.** Prefață și antologie de Roxana Sorescu, 1985, 314 p., 19 lei.

CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, LIDIA DEMENY, **Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană** (Secolele XVII—XIX), 1985, 263 p., 13,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Între logica inimii și logica minții.** Cuvînt înainte de Constantin Noica, 1985, 263 p., 12 lei.

ERNEST BERNEA, **Cadre ale gîndirii populare românești,** 1985, 317 p., 14 lei.

EDITURA DACIA

TUDOR CĂTINEANU, **Structura unei sinteze filosofice, vol. II.** Perspectivă extrinsecă, 1985, 430 p., 24,50 lei.

LILIANA MIHUȚ, **Tineretul. Omogenizare și diferențiere,** 1985, 243 p., 16,50 lei.
ANDREI MARGA, **Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas,** 1985, 306 p., 18,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială.** Eseu despre reamintirea Ființei, 1985, 239 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

D. N. ZAHARIA, **Paradoxul creației științifice,** 1985, 192 p., 9,75 lei.

EDITURA ALBATROS

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Filosofia în Grecia veche,** 1985, 520 p., 26 lei.
PETRE PANZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane,** 1985, 286 p., 15 lei.
SOLOMON MARCUS, **Timpul,** 1985, 386 p., 19 lei.
TITU MAIORESCU, **Cugetări și aforisme.** Selecție, introducere, note și comentarii, indice tematic de Simion Ghiță, 1986, 198 p., 7,75 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMNOD BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei,** 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.
FERNAND BRAUDEL, **Jocurile schimbului.** Traducere și postfață de Adrian Riza, 1985, vol. I și vol. II, 462 p. + 446 p., 52 lei.
* * * **Evoluția artei și exigențele receptării.** Coordonatori: Dumitru Matei și Gheorghe Stroia, 1985, 240 p., 14 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Omul, știința și religia,** 1985, 198 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

TANCRED BĂNĂȚEANU, **Prolegomene la o teorie a esteticii artei populare (Universitas),** 1985, 334 p., 19,50 lei.

EDITURA FACLA

ADRIAN DINU RACHIERU, **Vocația sintezei.** Eseuri asupra spiritualității românești, 1985, 254 p., 14 lei.
GUSTAV ERDEI, **Reflectare și conștiință,** 1985, 199 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * **Filosofie** (manual). Colegiul de redacție: L. Grünberg, Ilie Pârvu, Ion Rebedeu (coordonator), Gh. Radu, Ioana Smirnov, 1985, 367 p., 33 lei.
GHEORHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești,** 1984, 378 p., 34 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

NICOLAE CEAUȘESCU, **România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate. Rapoarte, cuvîntări, interviuri, articole, noiembrie 1984 — iulie 1986, vol. 28,** 687 p., 33 lei.

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Educația revoluționară, materialist-științifică — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste a omului nou, constructor al socialismului și comunismului,** 1985, 208 p., 10 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Revoluția socialistă — proces continuu de înălțare spre stadiile superioare ale civilizației materiale și spirituale comuniste,** 1985, 247 p., 11,50 lei.

* * * **Națiunea română în etapa edificării societății socialiste multilateral dezvoltate.** Coordonatori: Elena Florea, Ion Rebedeu, 1986, 263 p., 15 lei.

* * * **Microelectronica și societatea.** Raport către Clubul de la Roma. Coordonatori: Günter Friedrichs, Adam Schaff. Cuvînt înainte de Mihai Drăgănescu. (Colecția „Idei contemporane"), 1985, 468 p., 19,50 lei.

* * * **Semnificație și comunicare în lumea contemporană,** 1985, 324 p., 16 lei.

ILIE PÂRVU **Infinitul și infinitatea lumii.** Studiu epistemologic, 1985, 321 p., 13,50 lei.

AL. TANASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană,** 1985, 300 p., 16 lei,

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategie politică militară,** 1985, 132 p. 6 lei.

* * * **Întrebări și răspunsuri la probleme de educație ateistă a tineretului.** Coordonatori: Octavian Chețan, Florin Georgescu, 1985, 254 p., 13 lei.

GHEORGHE V. BRATESCU, **Vrăjitoria de-a lungul timpului,** 1985, 320 p., 18 lei.

* * * **Îndrumar pentru educația materialist-științifică, umanist-revoluționară a tineretului.** Uniunea Tineretului Comunist. Comitetul Central. Coordonatori: Gheroghe Crasnea, Ion. Strugariu, 1985, 463, p., 22,50 lei.

* * * **Puterea politică și sistemul social.** Coordonator: Virgil Măgureanu, 1986, 286 p., 15 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XI, vol. XII** și **vol. XIII.** Publicistică, 1984, 1985, 688 p., 628 p., 660 p., 89 lei, 93 lei și 91 lei.

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane.** Vol. I (De la Renaștere la epoca „luminilor"), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești. Vol. I,** ediția a II-a revăzută și adăugită. Coordonatori: Dumitru Ghișe și Nicolae Gogoneață, 1985, 832 p., 79 lei.

MIRCEA FLONTA, **Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă,** 1985, 392 p., 24,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Ortofizica. Încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane,** București, 1985, 456 p., 13 lei.

HENRI POINCARÉ. **Știință și ipoteză.** Traducere de C. Popescu-Ulmu. Cuvînt introductiv: acad. Octav Onicescu, 1986, 237 p., 11 lei.

IMMANUEL KANT, **Logica generală.** Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, 1985, 225 p., 19,50 lei.

VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice,** 1985, 239 p., 13 lei.

MIHAELA VLĂSCEANU, **Conștiință și cauzalitate,** 1985, 176 p., 10 lei.

ȘTEFAN NENIȚESCU, **Istoria artei ca filosofie a istoriei.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Dumitru Matei, 1985, 513 p., 39 lei.

ION UNGUREANU, ȘTEFAN COSTEA, **Introducere în sociologia contemporană. Teorii ale acțiunii și raționalității sociale,** 1985, 301 p., 14,50 lei.

ISSN 0034—8262

REV. FILOS., XXXIII, 4, P. 281—372, BUCUREȘTI, 1986

I. P. Informația — c. 2325

43 503

Lei 30

18083

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

VASILE RUS, Determinism şi creativitate în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate
DUMITRU BORŢUN, Acţiunea propagandistică — moment al practicii revoluţionare

CRONICA IDEILOR

VASILE POPESCU, „Etica aplicată" şi problemele elaborării ei ca teorie a experienţei morale practice
CĂTĂLIN MAMALI, „Robotul cu emoţii" sau despre modelarea comportamentului uman
CĂLINA MARE, Specificul creaţiei umane şi temeiurile sale general ontologice

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ION IRIMIE, Şansa istorico-filosofică a unei dialectici a involuţiei
LUDWIG GRÜNBERG, Fenomenologia husserliană şi dimensiunea axiologică a eticii

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

DUMITRU MATEI, Teoria cucliniană asupra omului

OPINII DESPRE CĂRŢI REPERE BIBLIOGRAFICE

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

5 *septembrie — octombrie* 1986

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

1990

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export—Import Presă, P. O. Box 12—201, telex 10 370 prsfi r — București, 78 104 Calea Griviței, 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export—Import Presse, P.O.Box 12—201, téléx 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXIII Nr. 5 1986

-- DLU 2014
U
2022

SUMAR

VASILE RUS, Determinism și creativitate în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate 377
DUMITRU BORȚUN, Acțiunea propagandistică — moment al practicii revoluționare 383

CRONICA IDEILOR

VASILE POPESCU, „Etica aplicată" și problemele elaborării ei ca teorie a experienței morale practice 390
CĂTĂLIN MAMALI, „Robotul cu emoții" sau despre modelarea comportamentului uman 395
CĂLINA MARE, Specificul creației umane și temeiurile sale general ontologice 402
ALEXANDRU BULEANDRĂ, Istoricitatea bunului simț și alternativele devenirii moralității practice 408

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ION IRIMIE, Șansa istorico-filosofică a unei dialectici a involuției 415
PAUL BLENDEA, Drumul către lumină 420
IOAN IOSEP, Constituirea eticii ca știință în concepția lui Herbert Spencer 423
LUDWIG GRÜNBERG, Fenomenologia husserliană și dimensiunea axiologică a eticii 428

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

DUMITRU MATEI, Teoria cucliniană asupra omului 436
DUMITRU OTOVESCU, Cu privire la conceptul culturii în opera lui C. Rădulescu-Motru 440

OPINII DESPRE CĂRȚI

IOAN BIRIȘ, Esomenizare și cunoaștere 447

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ilie Pârvu, *Infinitul și infinitatea lumii*, 1985 (ANGELA BOTEZ) ; **C. Rădulescu-Motru**, *Personalismul energetic și alte scrieri*, 1984 (PETRE DUMITRESCU) ; **Lendvai L. Ferenc, Nyíri J. Kristóf**, *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig*, 1981 (PETRU VAIDA) ; **Wolfgang Röd**, *Geschichte der Philosophie*, Band III, München, 1985 (ALEXANDRU BOBOC) ; *Phänomenologische Forschungen*, Band 16, 1984—1985 (ALEXANDRU BOBOC) ; **Archie J. Bahm**, *Ethics — the Science of Oughtness*, 1984 (VICTOR SĂHLEANU) ; **Ilsetraut Hadot**, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, 1985 (ANDREI CORNEA) ; * * * *Collège International de Philosophie, Le Cahier, 1* 1984—1985 (O.C.) 451

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„Condiția umană din perspectiva filosofiei și științei contemporane" (Sesiunea anuală a Institutului de filosofie, 1986) (*E.F.*) ; „Cunoaștere și valoare în filosofia lui Lucian Blaga" (Sesiune de comunicări) (*I.S.*) ; Interdisciplinaritatea. Probleme și aspecte (*P. Caravia*) ; Scurte note și informări ; Cel de-al XVIII-lea Congres Mondial de Filosofie, Brighton, 1988 (Prima circulară). 464

43463.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXIII Nr. 5 1986 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ВАСИЛЕ РУС, Детерминизм и творчество в процессе создания всесторонне развитого социалистического общества 377
ДУМИТРУ БОРЦУН, Пропагандистская работа — разновидность революционной практики 383

ХРОНИКА ИДЕЙ

ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Прикладная этика и проблемы ее разработки в качестве теории нравственной практики 390
КЭТЭЛИН МАМАЛИ, ,,Эмоциональный робот'' или о моделировании человеческого нведени 395
КЭЛИНА МАРЕ, Специфика человеческого творчества и его общеонтологические оснвоы 402
АЛ. БУЛЯНДРЭ, Историчность здравого смысла и альтернативы становления практической нравственности 408

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

ИОН ИРИМИЕ, Историко-философский шанс диалектики инволюции 415
ПАУЛ БЛЕНДЯ, Путь к свету 420
ИОАН ИОСЕП, Этика как наука в воззрении Герберта Спенсера 423
ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Феноменология Гуссерля и аксиологический аспект этики 428

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ДУМИТРУ МАТЕЙ, Теория Куклина о человеке 436
ДУМИТРУ ОТОВЕСКУ, Понятие культуры в воззрении К.Рэдулеску-Мотру . 440

МНЕНЯ О КНИГАХ

ИОАН БИРИШ, Эсоменизация и познания 447

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 451

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 464

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXIII **N° 5** **1986**

SOMMAIRE

VASILE RUS, Déterminisme et créativité dans la construction de la société socialiste multilatéralement développée 377
DUMITRU BORȚUN, L'activité de propagande — moment de la pratique révolutionnaire 383

LA CHRONIQUE DES IDÉES

VASILE POPESCU, „L'éthique appliquée" et les problèmes de son élaboration en tant que théorie de l'expérience morale pratique 390
CĂTĂLIN MAMALI, „Le robot à émotions" ou au sujet du modelage du comportement humain 395
CĂLINA MARE, Le caractère spécifique de la création humaine et ses fondements ontologiques en général 402
ALEXANDRU BULEANDRĂ, L'historicité du bon sens et les alternatives du devenir de la moralité pratique 408

NOTES PHILOSOPHIQUES

ION IRIMIE, La chance historique-philosophique d'une dialectique de l'involution . . 415
PAUL BLENDEA, La voie vers la lumière 420
IOAN IOSEP, La constitution de l'éthique en tant que science dans la conception d'Herbert Spencer 423
LUDWIG GRÜNBERG, La phénoménologie de Husserl et la dimension axiologique de l'éthique 428

ÉTUDES L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

DUMITRU MATEI, La théorie de Cuclin au sujet de l'homme 436
DUMITRU OTOVESCU, Le concept de culture dans l'oeuvre de C. Rădulescu-Motru 440

OPINIONS SUR LES LIVRES

IOAN BIRIȘ, Esoménisation et connaissance 447

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 451

LA VIE SCIENTIFIQUE 464

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

DETERMINISM ȘI CREATIVITATE ÎN PROCESUL FĂURIRII SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

VASILE RUS

Înfăptuirea cu succes a marilor sarcini de dezvoltare multilaterală a patriei prevăzute în Programul partidului, în documentele Congresului al XIII-lea necesită *asigurarea unei conduceri științifice a societății*, indispensabile dezvoltării armonioase a tuturor domeniilor vieții economice și sociale. Ea este strîns legată de optimizarea continuă a nivelului de cunoaștere științifică a proceselor vieții sociale, a legilor obiective și a determinărilor lor specifice, a particularităților acțiunii determinismului social în condițiile făuririi socialismului multilateral dezvoltat și ale trecerii țării noastre spre comunism.

Directivele Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în cincinalul 1986—1990 și orientările de perspectivă pînă în anul 2000 dau expresie necesităților prioritare ale dezvoltării societății românești în etapa actuală. În cincinalul 1986—1990 țara noastră va trece de la stadiul de țară socialistă în curs de dezvoltare la stadiul de țară socialistă mediu dezvoltată, urmînd ca în perspectivă, pînă în anul 2000, patria noastră să devină o țară socialistă multilateral dezvoltată, în care să se manifeste cu tot mai multă putere principiile comuniste de muncă și viață. Factorul hotărîtor al reușitei în înfăptuirea unor asemenea mărețe obiective îl constituie realizarea unei noi calități, superioare, obținerea unei înalte eficiențe în toate domeniile de activitate, accelerarea trecerii economiei, de la faza extensivă, la producția de tip intensiv, prin punerea în mișcare a tuturor resorturilor sistemului nostru economic și social în stare să determine folosirea cu maximum de rezultate a resurselor materiale, a mijloacelor de producție și a forței de muncă.

În organizarea și desfășurarea activității de înfăptuire a acestor obiective, partidul nostru ține permanent seama de complexitatea și interdependența diferitelor sectoare și domenii ale vieții economico-sociale — de la cele privind dezvoltarea economiei, științei, culturii pînă la cele ce privesc familia și normele de conviețuire socială, deoarece toate influențează într-o măsură mai mare sau mai mică progresul general al societății noastre. Este promovată cunoașterea profundă a proceselor economice și sociale, a realităților în care trăim, realizarea pe această bază a unei previziuni clare a dezvoltării în perspectivă a societății, ceea ce implică organizarea corespunzătoare și asigurarea funcționării ireproșabile a tuturor sectoarelor de activitate, asigurarea unui raport optim între industrie și agricultură, dezvoltarea armonioasă și echilibrată a tuturor ramurilor economiei naționale, realizarea unei bune cunoașteri și repartizări a forțelor materiale și umane în toate sectoarele, asigurarea unui raport adecvat în repartizarea forțelor de muncă între diferitele sectoare de activitate economico-socială și, în special, între sectorul productiv și cel administrativ, realizarea unei depline unități de concepție și acțiune la toate nivelurile

activității sociale, astfel ca întregul organism al societății să funcționeze cu maximum de precizie și operativitate, cunoașterea permanentă a contradicțiilor ce acționează în societate, luarea măsurilor corespunzătoare pentru soluționarea lor, sesizarea la timp a noului și adoptarea sistematică a unor măsuri pentru înlăturarea vechiului și afirmarea noului.

În elaborarea strategiei de edificare a noii societăți, Partidul Comunist Român ține seama de faptul că prognozele și previziunea, instrumente ale planificării, își au temeiul în acțiunea factorilor obiectivi, sînt condiționate de cunoașterea tendințelor legice din evoluția societății contemporane. Întreaga activitate teoretică a partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu este îndreptată spre *investigarea profundă a realităților, pentru elaborarea soluțiilor teoretice și practice cerute de dezvoltarea socială, de fundamentarea științifică a întregii activități de conducere a societății*. Obiectivele politicii și Programului partidului pornesc de la realitățile economico-sociale concrete ale societății socialiste românești, precum și de la marile procese și transformări care au loc în lumea contemporană. Ținînd seama de sarcinile construcției socialismului, analizînd posibilitățile reale ale țării noastre, partidul a stabilit linia dezvoltării economice în fiecare etapă, ritmul și proporțiile de creștere a tuturor sectoarelor și ramurilor economiei naționale. Axul central al politicii partidului, îl constituie identificarea și punerea activă în valoare a tuturor resurselor și posibilităților de care dispune țara noastră în vederea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism.

În concepția dialectică, deterministă a partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate este produsul împletirii acțiunii factorilor obiectivi și ai celor subiectivi, este *un proces revoluționar complex de dezvoltare puternică a economiei, a bazei tehnico-materiale a socialismului, a forțelor de producție, de perfecționare continuă a vieții sociale, de formare multilaterală a omului nou, cu o înaltă conștiință socialistă*. Pe măsura înaintării pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, evoluția spontană face tot mai mult loc dezvoltării conștiente a societății noastre socialiste.

Partidul nostru a asigurat progresul multilateral și dinamic al țării printr-o politică de perspectivă, clarvăzătoare, care a cunoscut cea mai înaltă confirmare în anii de după Congresul al IX-lea, în epoca cea mai rodnică din istoria țării, pe care în mod legitim o numim cu mîndrie Epoca Nicolae Ceaușescu, epoca unor realizări istorice fără precedent dobîndite în toate planurile vieții. Fundamentul obiectiv determinant al ritmului înalt de dezvoltare a tuturor ramurilor industriei, și îndeosebi a ramurilor hotărîtoare pentru industrializarea socialistă, al creșterii însemnate a acumulărilor socialiste și al ridicării continue a nivelului de trai al oamenilor muncii îl constituie *baza tehnică-materială, care se dezvoltă pe baza politicii de industrializare socialistă a țării*. Ea este temelia marilor prefaceri ce s-au săvîrșit și se săvîrșesc în toate domeniile vieții economice și sociale de către toți oamenii muncii. Forțele de producție ale țării au crescut și cresc în ritm susținut. A fost construită o puternică industrie, capabilă să înzestreze economia națională cu mașini și utilaje de înaltă tehnicitate. Atît la Congresul al IX-lea al P.C.R., cît și la congresele ulterioare, în strălucitele rapoarte pe care le-a prezentat, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului a fundamentat teoretic și practic necesitatea alocării unei părți însemnate din venitul național pentru dez-

voltarea unei puternice baze tehnico-materiale. Partidul și statul nostru socialist au asigurat și asigură o justă repartizare a venitului național pentru fondul de consum și fondul de dezvoltare, circa 70 la sută din venitul național fiind destinat fondului de consum, iar 30 la sută fondului de dezvoltare.

Punînd pe primul plan dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, partidul nostru pornește de la *recunoașterea rolului hotărîtor, determinant al producției materiale în viața socială*. „Dezvoltarea forțelor de producție, a bazei materiale, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, este hotărîtoare pentru progresul oricărei societăți, deci și pentru societatea noastră socialistă, pentru făurirea societății comuniste ! Trebuie să înțelegem că aceasta nu este o teză teoretică, ci o problemă practică. Omenirea nu s-a putut dezvolta, și nu se poate dezvolta, decît pe baza progresului continuu al forțelor de producție. Toate celelalte sînt subordonate acestui lucru, pe care trebuie să-l înțelegem bine în munca noastră în toate sectoarele de activitate" [1]. Mărturie grăitoare a acestei luminoase și înțelepte concepții o constituie amplul proces de dezvoltare și modernizare a bazei tehnico-materiale, industria României făcînd în ultimele două decenii un salt spectaculos, devenind de peste șase ori mai puternică decît în 1965. Ca urmare a politicii juste de amplasare echilibrată a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării au fost create sute de zone și platforme industriale. Mai mult de 80 la sută din fondurile fixe existente astăzi în industrie au fost puse în funcțiune în anii dinamici ai Epocii Nicolae Ceaușescu. În această perioadă fără egal, producția industrială a țării a crescut în medie cu 9,7 la sută, România înscriindu-se printre puținele țări din lume care se pot mîndri cu asemenea ritmuri. În anii care au trecut de la Congresul al IX-lea, venitul național — principalul indicator al dezvoltării noastre economico-sociale — a cunoscut un ritm anual de creștere de 7,8 la sută, care se situează, de asemenea, printre cele mai mari ritmuri din lume.

Originalitatea creativității partidului nostru, a activității tovarășului Nicolae Ceaușescu este pusă în evidență și de *politica agrară* a Partidului Comunist Român și a statului nostru socialist. Ținînd seama de *rolul hotărîtor al agriculturii în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*, Congresul al IX-lea a marcat o cotitură în dezvoltarea și modernizarea agriculturii, redînd acestei importante ramuri de producție locul ce i se cuvine în ansamblul economiei românești. Așa cum se subliniază în Programul partidului, „realizarea unei agriculturi intensive, moderne, de înaltă productivitate constituie un factor determinant pentru întreaga dezvoltare economico-socială, pentru creșterea venitului național și a bunăstării întregii societăți" [2]. În ultimele două decenii a fost creată, practic, o agricultură nouă, așezată trainic pe baze socialiste, dotată cu mijloace de muncă moderne. Este grăitor faptul că în această perioadă producția agricolă a României a crescut de mai bine de două ori. Pe baza marilor transformări înnoitoare petrecute în agricultură s-au schimbat radical condițiile de muncă și de viață ale țărănimii.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la ședința Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R.*, 6 februarie 1986, vezi „Scînteia" nr. 13518 din 7 februarie 1986.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 66.

O caracteristică de bază a viziunii dialectice, deterministe a partidului nostru o constituie *abordarea dezvoltării învățămîntului, științei și culturii, ca factori fundamentali ai construcției cu succes a societății socialiste și comuniste în patria noastră*. În ansamblul marilor transformări revoluționare, sub puternicul imbold al orientărilor de mare profunzime date de tovarășul Nicolae Ceaușescu și al activității de îndrumare și științifice înalt creatoare a tovarășei Elena Ceaușescu, știința românească cunoaște o puternică afirmare, dispunînd de o modernă bază tehnico-materială, de cadre cu o înaltă pregătire, capabile să soluționeze cu succes cele mai complicate probleme pe care le ridică revoluția tehnico-științifică modernă. Partidul pornește în mod constant de la considerentul că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan, că societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu pot fi edificate decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii. În concepția partidului nostru principiul general al unității dintre teorie și practică constituie pivotul unei înțelegeri profunde și originale a rolului și statutului social al științei și învățămîntului, concretizată în ideea *unității dintre știință, învățămînt și producție*. Știința „trebuie să premeargă obiectivelor și necesităților dezvoltării societății prevăzute în Programul partidului, în planurile cincinale și în prognozele pe termen lung, să acționeze pentru soluționarea din timp a acestora, dînd o perspectivă largă dezvoltării societății socialiste" [3]. Cercetarea științifică și învățămîntul, strîns legate de producție, aduc, sub conducerea de înaltă competență a tovarășei Elena Ceaușescu, o contribuție însemnată la dezvoltarea și modernizarea mijloacelor de producție și a proceselor de muncă, la valorificarea cu eficiență sporită a resurselor naționale, la perfecționarea noilor relații sociale, la formarea omului nou, la dezvoltarea și afirmarea multilaterală a personalității umane.

Înfăptuirea obiectivelor stabilite de Congresul al XIII-lea al partidului în industrie, în agricultură, în cercetarea științifică, în toate domeniile este condiționată de o intensă activitate de perfecționare în continuare a relațiilor de producție și sociale, a conducerii societății socialiste. Pentru ca relațiile de producție socialiste să-și păstreze rolul de motor principal, de stimul al dezvoltării forțelor de producție, ele trebuie mereu perfecționate și adaptate schimbărilor care intervin în producție. Unul dintre marile merite ale activității teoretice și practice a partidului în perioada ultimilor ani îl reprezintă complexul unitar de măsuri inițiate de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, și care vizează, într-o conexiune dialectică, toate laturile principale ale structurii și mecanismului economiei : producția, repartiția, circulația, planificarea și pîrghiile economico-financiare.

În acest context, tovarășul Nicolae Ceaușescu a definit magistral conceptul românesc de autoconducere muncitorească și a instituționalizat un sistem complex de formare, metode și mecanisme în măsură să asigure întărirea răspunderii, ordinii, disciplinei și punerea largă în valoare a inițiativei și spiritului gospodăresc ale celor ce muncesc în conducerea unităților, a activității economico-sociale, în gestionarea eficientă a avuției socialiste, a bunurilor întregului popor. Referindu-se la necesitatea înțelegerii adecvate și aplicării

[3] *Ibidem*, p. 95.

ferme a autoconducerii, autogestiunii, a noului mecanism economic, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază: „Autogestiunea, autogospodărirea, autoconducerea presupun ca fiecare colectiv, adunare generală, consiliul de conducere, trebuie să facă totul pentru ca mijloacele încredințate de popor spre a le administrat să contribuie la creșterea mai rapidă a avuției generale a țării, a venitului național, deoarece numai pe această bază se asigură întărirea patriei, bunăstării generale a poporului"[4].

Congresul al XIII-lea al partidului nostru a dat o înaltă apreciere concepției profund științifice și revoluționare a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, cu privire la cerința obiectivă a *creșterii și mai puternice a rolului statului socialist în planificarea, organizarea și conducerea unitară a întregii vieți economice și sociale*, la necesitatea îmbinării armonioase a activității organelor de stat cu cele ale democrației muncitorești, revoluționare, a împletirii principiului conducerii unitare cu inițiativa maselor populare. Din inițiativa și sub îndrumarea directă a tovarășului Nicolae Ceaușescu, în țara noastră a fost creat un larg sistem al democrației muncitorești, revoluționare, original și unitar alcătuit din organe și organisme ce își desfășoară activitatea în toate unitățile economice și sociale de bază, precum și la nivel național, în centrul căruia se află principiile autoconducerii și autogestiunii muncitorești care oferă tuturor oamenilor muncii posibilitatea de a participa nemijlocit la elaborarea și adoptarea deciziilor, la conducerea societății. Pornind de la marele adevăr că socialismul se construiește cu poporul și pentru popor, tovarășul Nicolae Ceaușescu a demonstrat cu marea forță a exemplului personal faptul că cea mai concretă expresie a democratismului societății noastre, a participării maselor la conducerea societății noastre o constituie dialogul permanent și nemijlocit cu oamenii muncii din toate domeniile, larga lor consultare în toate problemele care privesc prezentul și viitorul țării.

Pornind de la faptul că *națiunea are și va continua să aibă și în condițiile socialismului, pentru o lungă perioadă de timp, un rol decisiv în dezvoltarea societății pe calea progresului*, partidul nostru a fundamentat științific căile — înscrise și în Programul partidului — dezvoltării și înfloririi națiunii noastre socialiste și, totodată, ale asigurării deplinei egalități în drepturi a naționalităților conlocuitoare. Este unanim apreciată contribuția remarcabilă pe care secretarul general al partidului a adus-o la dezvoltarea și aplicarea neabătută a politicii juste marxist-leniniste a partidului nostru în problema națională. Astăzi, toți oamenii muncii — români, maghiari, germani, sîrbi și de alte naționalități — acționează într-o strînsă unitate și solidaritate, pentru înfăptuirea politicii partidului, pentru progresul și înflorirea patriei comune — Republica Socialistă România —, pentru viitorul lor liber, demn și fericit.

Creșterea rolului conducător al partidului dă expresie dezvoltării conștiente a societății socialiste, asigurînd totodată concordanța activităților sociale, cu imperativele și condiționările obiective. Congresul al IX-lea — ca și celelalte congrese următoare — a proclamat cu putere necesitatea obiectivă a exercitării la un nivel tot mai înalt a rolului conducător al partidului în societate. Relevînd legitatea dialectică a dezvoltării și înno-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la aniversarea zilei sale de naștere*, în „Scînteia" nr. 13508, din 27 ianuarie 1986.

irii partidului în pas cu evoluția de ansamblu a societății, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, a formulat implicit un principiu de bază al teoriei despre partidul revoluționar, potrivit căruia partidul nu poate fi privit ca ceva atemporal, ca întruchipare rigidă a unor principii de organizare și activitate date odată pentru totdeauna, ci ca un organism social viu, supus schimbării și evoluției, în organică interconexiune cu mediul social și național în care acționează, în funcție de conținutul concret al etapei generale de dezvoltare.

Concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la *rolul partidului de centru vital al societății* implică, în esență, ca funcțiile sale de forță conducătoare să se exercite din interiorul societății, al instituțiilor sale, pentru o mai bună stimulare a energiilor și inițiativei maselor, pentru adîncirea democrației socialiste. „Conducerea de către partid trebuie să se exercite nu din afară, ci dinăuntrul organismelor sociale, de stat și economice. Aceasta constituie procesul firesc, legic al creșterii continue a rolului conducător al partidului, al întăririi unității întregului popor în jurul său, al ridicării conștiinței generale a maselor populare, al participării tot mai active a poporului la conducerea societății" [5]. De aici rezultă, așa cum precizează secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, că „partidul nostru este un partid de masă, un partid care trebuie să asigure nu acționarea sau acțiunea unor elemente din rîndul clasei muncitoare, ci trebuie să fie expresia întregii clase muncitoare, a întregii națiuni ca să-și poată îndeplini rolul său în societate. Însuși partidul s-a transformat și se transformă continuu — și aceasta nu diminuînd forța și activitatae sa revoluționară, ci ridicînd, alături de el, întreaga națiune, masele largi populare" [6]. Cu cît poporul participă mai activ la conducerea societății, cu atît partidului îi revine o mai mare răspundere în ceea ce privește conducerea maselor populare și concentrarea eforturilor acestora spre rezolvarea cu succes a sarcinilor care se pun într-o etapă sau alta a construcției socialiste.

Asigurarea înfăptuirii cu succes a politicii partidului, a obiectivelor și sarcinilor adoptate de Congresul al XIII-lea al partidului este, în ultimă instanță, condiționată de *formarea și educarea omului nou*, a conștiinței socialiste a maselor, corespunzător cerințelor și imperativelor sociale contemporane. Partidul nostru acționează în direcția înțelegerii de către fiecare om al muncii a cerințelor și necesităților obiective ale construcției socialiste, în direcția mobilizării maselor la înfăptuirea programuui său, pentru educarea revoluționară, patriotică a oamenilor muncii, pentru aplicarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste, pentru combaterea mentalităților retrograde și cultivarea nobilelor idealuri ale comunismului, ale umanismului revoluționar. Schimbările produse la nivelul de gîndire și conștiință al poporului își găsesc expresie în răspunderea cu care el acționează pentru înfăptuirea politicii partidului, pentru mersul înainte al construcției socialiste.

În procesul de organizare și conducere a vieții economice, sociale și politice, a tuturor domeniilor de activitate, partidul ocupă locul central, îndeplinindu-și misiunea de forță politică conducătoare a întregii națiuni.

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 116.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la aniversarea zilei sale de naștere*, în ziarul „Scînteia" nr. 13508, din 27 ianuarie 1986.

Strîns unit în jurul partidului, al secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, întregul nostru popor muncește cu elan revoluționar pentru a da viață pe pămîntul României idealurilor înălțătoare ale comunismului.

ACȚIUNEA PROPAGANDISTICĂ — MOMENT AL PRACTICII REVOLUȚIONARE

DUMITRU BORȚUN

După cum se știe, prima condiție subiectivă a construirii noii societăți este construirea constructorilor ei, așa cum se precizează în documentele partidului nostru : „Dacă ne propunem să făurim o societate revoluționară, nouă, să transformăm structura și întreaga viață socială a țării, trebuie să începem prin a ne propune să ne transformăm pe noi înșine, să transformăm omul chemat să realizeze aceste schimbări revoluționare în țara noastră" [1]. Această unitate dintre subiectiv și obiectiv în procesul revoluționar decurge din înseși trăsăturile definitorii, inalienabile ale comunismului : noua orînduire nu poate fi decît *opera maselor*, *rezultatul acțiunii conștiente* a acestora.

Dialectica raportului dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea oamenilor a fost surprinsă pentru prima dată de întemeietorii filosofiei marxiste. Polemizînd cu „teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor și al educației și că, prin urmare, oamenii se schimbă datorită unor împrejurări noi", teoria care „uită că și împrejurările sînt schimbate de oameni", Marx afirma : „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca *practică revoluționară*" [2].

Asimilarea acestei perspective filosofice într-o teorie unitară a practicii revoluționare implică acceptarea ideii că orînduirea comunistă nu poate fi opera unor oameni care așteaptă „să ajungă" în comunism, ci a unor oameni *activi* din punct de vedere politic, care și-au însușit profund teoria științifică a comunismului și ansamblul de valori pe care-l presupune această teorie. Analizînd tezele lui Saint-Simon, potrivit cărora individul are dreptul de a pretinde de la societate să-i asigure cea mai liberă dezvoltare a dispozițiilor sale naturale, Marx nota : „Această expresie corectă se rezumă la absurditatea că indivizii care alcătuiesc societatea își păstrează « specificul » lor, vor să rămînă așa cum sînt, în timp ce societății îi cer o schimbare care nu poate rezulta decît din propria lor schimbare" [3].

Odată cu filosofia marxistă ne aflăm în fața recunoașterii — pentru prima dată consistentă în plan teoretic și nespeculativă — a unității indisolubile dintre Om și Societate, dintre Subiectiv și Obiectiv în transformarea lumii. Un astfel de *monism dialectic* fusese realizat într-o manieră

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, București, Edit. politică, 1974, p. 713.

[2] Karl Marx și Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1967, p. 374.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, ed. a II-a p. 501—502.

coerentă încă de Hegel, dar într-o variantă speculativă. El reușise să formuleze unitatea dintre om și lume, dar cu prețul unei viziuni mistificate: „un om care umblă cu capul în jos" (Gramsci). În filosofia marxistă, depășirea viziunii speculative are loc prin introducerea istorismului materialist, întemeiat din punctul de vedere al practicii. Prima consecință metodologică a acestei schimbări de perspectivă o reprezintă *principiul analizei concret-istorice* — în speță, analiza concretă a determinismului social-istoric.

Acest principiu se cere aplicat în studierea tuturor fenomenelor materiale și spirituale, cu atît mai mult în studierea *acțiunii propagandistice*, unde se întrepătrund — cum vom arăta în continuare — condiționări subiective și obiective, individuale și sociale, ideologice și economice, doctrinare și existențiale. Analiza concretă a determinismului acțiunii propagandistice, prelungită în direcția indicată de Gramsci în ale sale „Note critice..."[4], trebuie să devină o achiziție definitivă și pentru *teoria materialist-dialectică a propagandei comuniste*.

★

Un prim pas în elaborarea acestei teorii trebuie să fie stabilirea locului și rolului propagandei în „blocul" practicii revoluționare caracterizat de unitatea indisolubilă a subiectivului și obiectivului. Cu alte cuvinte, este vorba de a gîndi rolul activității de propagandă ținînd seama de două dintre cele mai importante teze ale materialismului istoric:

1) *teza determinării conștiinței de către condițiile vieții materiale* și

2) *teza rolului activ al conștiinței sociale în istorie* (prin excelență, în procesul de făurire a noii societăți).

A face abstracție de teza (1) înseamnă a recădea în iluminism, ceea ce ar condamna la eșec orice acțiune propagandistică; a face abstracție de teza (2) înseamnă a aluneca în fatalismul propriu materialismului mecanicist. De altfel, cele două erori polare nu au putut fi evitate total, ele manifestîndu-se alternativ în istoria de pînă acum a socialismului.

Evitarea Scyllei fatalismului și a Charibdei voluntarismului reprezintă o sarcină teoretică de o dificultate aparte, deoarece presupune plasarea acțiunii propagandistice în „spațiul" dintre *atitudinea pasivă*, de renunțare la acțiunea directă asupra conștiințelor (a căror transformare ar avea loc în mod necesar, ca rezultat fatal al transformării condițiilor vieții materiale) și *atitudinea utopică*, de practicare a unei propagande abstracte. Critica fatalismului și pasivismului a fost mai des prezentă în literatura noastră de specialitate și ea se întemeiază pe teza unității indisolubile dintre subiectiv și obiectiv în practica revoluționară. În analiza *utopiei de factură voluntaristă* un prim element ar trebui să fie critica *propagandei abstracte*. Pentru a defini acest concept vom apela la unul dintre textele lui Lenin referitoare la propaganda ateistă, dar cu valabilitate pentru orice specie de propagandă: „Lupta împotriva religiei nu poate fi limitată la o propagandă ideologică abstractă, nu poate fi redusă la o asemenea propagandă; această luptă trebuie legată de practica concretă a mișcării de clasă, care urmărește înlăturarea rădăcinilor sociale ale religiei. Din ce cauză se menține religia în păturile înapoiate ale proletariatului de la orașe, în păturile largi ale semiproletariatului, precum și în masa țărănimii? Din cauza ignoranței poporului, răspunde burghezul progresist,

[4] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 68—91.

radicalul sau materialistul burghez.. Marxistul spune : nu-i adevărat" [5]. În continuare, Lenin subliniază necesitatea unei analize profunde a rădăcinilor religiei, care se cer explicate „în mod materialist, nu idealist". În concepția sa, a explica „în mod materialist" rădăcinile religiei înseamnă a lua în considerare rădăcinile sociale ale acesteia, iar noțiunea de „propagandă ideologică abstractă" desemnează, în mod critic, acea veche ideologie care face abstracție de determinațiile sale sociologice și se reduce la răspîndirea unei noi ideologii, plecînd de la premisa falsă că ar fi suficientă aducerea la cunoștința maselor a noii ideologii pentru ca ele să și-o însușească. Acest sens al noțiunii de „propagandă abstractă" poate fi sintetizat în sintagma *„fetișizarea propagandei"*.

Într-o teorie materialist-dialectică a propagandei, aceasta nu trebuie ruptă de singurul context în care poate fi eficientă : *ansamblul transformărilor practice ale condițiilor vieții materiale*. Nu trebuie uitat că orice propagandă luptă întotdeauna împotriva unei ideologii *deja existente* (propaganda comunistă nu va găsi, niciodată și nicăieri, un grup social lipsit de ideologie). Din acest fapt decurg, în principal, două priorități : a) înlăturarea rădăcinilor sociale ale vechii ideologii ; b) crearea unor rădăcini sociale pentru noua ideologie. A face abstracție de aceste priorități, substituindu-le acțiunea propagandistică erijată în prioritate absolută, înseamnă a eluda postulatul fundamental al materialismului dialectic : „Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința" [6] ; înseamnă, în fond, a proceda precum „istețul" din alegoria pe care o găsim în „Prefață" la *Ideologia germană* : „Un isteț și-a închipuit odată că oamenii se înecă în apă numai fiindcă ar fi stăpîniți de *ideea greutății*. Dacă ei și-ar scoate din cap această idee, declarînd-o, de pildă, drept o reprezentare superstițioasă, religioasă, ei ar fi în afară de orice pericol de înec. O viață întreagă el a combătut iluzia greutății, despre ale cărei urmări nefaste orice statistică îi furniza noi și numeroase dovezi" [7]. O astfel de atitudine întemeiază o activitate propagandistică ineficientă, tocmai datorită faptului că acesteia i se acordă rolul de panaceu al problemelor condiției umane ; practica revoluționară devine astfel tributară utopiei de factură iluministă, proiectului de „a schimba societatea prin propagandă" adică din afara societății (Marx).

În cazul propagandei comuniste, maximul de eficiență care se poate sconta este contribuția ei decisivă la înțelegerea de către mase, pe baza însușirii noii concepții despre lume, a rațiunilor și sensului global al transformărilor revoluționare, la conștientizarea de către fiecare grup social a locului pe care-l ocupă în ansamblul transformărilor, a rolului ce-i revine — în virtutea acestui loc — în contextul practicii revoluționare. În cazul în care propaganda se desprinde de solul transformărilor reale, închipuindu-și că este altceva decît expresia lor ideologică, activitatea propagandistică devine inevitabil un instrument de abstractizare și dogmatizare a noii ideologii. Din acest moment, propaganda încetează să mai fie o pîrghie firească a practicii revoluționare, devenind un factor de stagnare.

Pentru a fi eficientă, propaganda comunistă trebuie să fie expresia fidelă a practicii revoluționare, pe care să n-o definească la nivelul abstract al aspirațiilor și bunelor intenții, ci în termenii concreți ai înfăptuirilor, ca „mișcare reală care suprimă starea actuală" (Marx).

[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 17, București, Edit. politică, 1956, p. 430—431.
[6] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 23.
[7] *Idem*, p. 9—10.

Al doilea sens pe care îl atribuim noțiunii de „propagandă abstractă" este legat de eludarea *rădăcinilor gnoseologice* ale ideologiilor a căror respingere critică este implicată în acțiunea propagandistică dată. Explicarea unitară a rădăcinilor sociale și gnoseologice ale ideologiilor, din perspectiva unității ontologice a subiectivului și obiectivului în viața socială, deschide, după opinia noastră, posibilități de aprofundare a acestei problematici.

Pentru a spori gradul de intuitivitate al *modelului explicativ* pe care îl avansăm vom începe cu invocarea unui episod euristic trăit de filosoful elvețian Ferdinand Gonseth *. Călătorind odată cu trenul, vagonul în care se afla s-a oprit în dreptul unui grup de brazi. Aruncîndu-și ochii pe geam, Gonseth vede stupefiat cum brazii, cu trunchiurile lor paralele, păreau a bara oblic întreaga suprafață a geamului. Apropiindu-se de fereastră, vraja s-a risipit ; brazii erau verticali. Revine pe banchetă : brazii redevin oblici. Iluzia se explica ușor : în stația respectivă, trenul se oprise pe o porțiune de drum în pantă. Ceea ce în interiorul vagonului trecea drept verticală, era de fapt o „oblică". Compartimentul funcționa astfel ca *referențial* pentru interpretarea impresiilor venite din exterior.

Ceea ce l-a frapat în mod deosebit pe filosoful elvețian a fost modul brusc în care referențialul iluzoriu a făcut loc unui referențial mai conform cu realitatea odată cu deplasarea spre fereastră (deci, de reținut, odată cu *schimbarea poziției observatorului*). El apropie această experiență de altele analoage, la fel de spontane, sau de unele mai puțin spontane, cum ar fi cea a ochelarilor cu vedere răsturnată. Se pot stabili comparații și analogii cu un mare număr de fenomene psihice și gnoseologice, inclusiv cu fenomene de ordin cultural și ideologic. Ni se întîmplă, de pildă, ca aproape de la o zi la alta să judecăm cu totul altfel un ansamblu de probleme sau o întreagă conduită, sau ca un întreg set de sentimente, valori, idei etc. să ne apară brusc într-o lumină nouă. După cum ne sugerează Vasile Tonoiu, care comentează episodul „brazilor înclinați" din punct de vedere euristic, în toate aceste experiențe pare a exista ceva care aduce cu o schimbare de referențial.

În cele ce urmează vom folosi noțiunea într-o accepție *culturală* și *colectivă*. Așadar, înțelegem prin „referențial" al unei comunități un sistem de principii de bază a căror asumare nu este conștientizată de membrii comunității. Omul obișnuit nu le mărturisește, ci doar le urmează. Asemenea principii de bază guvernează „în tăcere" orice ideologie. Referențialul este solidar cu o anumită modalitate de construire a problemelor, de căutare și descoperire a soluțiilor în procesul de reglementare a raporturilor comunității cu lumea.

Una dintre cele mai importante întrebări la care trebuie să răspundem în vederea întemeierii teoretice a unei propagande eficiente este următoarea : *Cum poate fi determinată schimbarea referențialului unei comunități umane*? Dar înainte de a căuta un răspuns trebuie să facem precizări :

1) raportul oamenilor cu situația obiectivă în care se găsesc se traduce în conștiința lor prin formarea și adoptarea spontană a unui referențial ;

2) acest referențial se poate schimba dacă și numai dacă se operează o schimbare în raportul oamenilor cu situația de ansamblu ;

* Episodul este evocat într-un articol semnat de F. Gonseth în „Revue Universitaire de Sciences Morales" nr. 14—15/1971 — apud Vasile Tonoiu, *Dialectică și relativism*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1978, p. 33—34.

3) de la un referențial la altul se conservă anumite exigențe inalienabile (în episodul euristic descris de Gonseth, verticala; în cazul ideologiilor, unele aspirații și idealuri — uneori chiar și expresia lingvistică a acestora, cum ar fi termenii: „dreptate", „libertate", „fericire", „înțelepciune" etc.);

4) o schimbare de referențial poate fi însoțită, în anumite condiții, de un progres în obiectivitatea cunoașterii și valorizării, precum și în adecvarea conduitelor.

În concluzie, impunerea unei ideologii împotriva alteia deja existente într-o comunitate umană presupune *schimbarea referențialului cultural* împărtășit de comunitatea respectivă, iar această schimbare este posibilă dacă și numai dacă se operează o *schimbare în raportul membrilor comunității cu situația de ansamblu* (cu sistemul social global).

Cum se explică legătura dintre schimbarea situației obiective a grupului și schimbarea referențialului? Ea își găsește explicația în unitatea indestructibilă dintre obiectiv și subiectiv în autoproducerea vieții sociale.

Pentru un anumit grup social, baza reală a ideologiei nu reprezintă practica în totalitatea sa, ci o anumită *formă specifică a praxisului*, concret-istoric determinată (inevitabil, concret-istoric limitată). În cazul individului care aparține acestui grup, baza reală a ideologiei va fi praxisul specific grupului de apartenență — ceea ce explică faptul că ideologia individului este supradeterminată de ideologia grupului său.

Locul grupului în ansamblul relațiilor sociale determină decuparea din acest ansamblu a unui set de relații care conturează un anumit *orizont de viață*. Înțelegem prin „orizont de viață" ansamblul experiențelor de viață circumscrise sistemului de trebuințe și mijloace de satisfacere a acestora*. Fiind caracterizat prin anumite nevoi și interese, prin anumite activități fundamentale, având o anumită poziție față de mijloacele de producție, față de puterea politică și față de patrimoniul cultural al societății, grupul își va institui spontan un anumit referențial ideologic (și chiar perceptiv, dar aceasta este o altă problemă). Membrii grupului împărtășesc — mai mult sau mai puțin omogen — atît orizontul de viață cît și referențialul.

Un anumit orizont de viață se caracterizează prin strategii specifice de raportare *practică* la lume, reflectate într-o anumită strategie *spirituală* de raportare, solidară cu raportarea practică. Modul de apropriere practică a realului se va reflecta întotdeauna într-un mod specific de problematizare a acestuia; modul de problematizare pre-determină sistemul problemelor, deci și sistemul soluțiilor — acesta din urmă reprezentînd conținutul conștientizat al ideologiei, „partea vizibilă a aisbergului" **.

În cele ce urmează vom încerca să desprindem cele mai importante implicații ale introducerii ideii de referențial în teoria propagandei.

Opoziția dintre două referențiale concurente nu este absolută; ele au multe lucruri în comun. De pildă, o mare parte a vocabularului este comună; ceea ce va diferi însă întotdeauna este *sensul* atribuit termenilor acestui vocabular. De exemplu, în referențialul ideologiei burgheze și, respectiv, în cel al ideologiei comuniste, termeni ca „libertate", „dreptate", „logic", „bogăție", „umanism", „drepturile omului" etc. vor avea sensuri

* O dezvoltare a conceptului „orizont de viață" am făcut-o în studiul *Omogenizarea socială și înflorirea personalității*, „Revista de filozofie", nr. 5/1980, p. 556—561.

** Tratarea mai largă a modului de problematizare am încercat-o în studiul *Contribuții la perfecționarea educației materialist-științifice*, în vol. *Preocupări privind educația materialist-științifică a elevilor și studenților*, editat de „Revista de pedagogie", București, 1979, p. 41—44.

diferite tocmai datorită faptului că adepții celor două ideologii trăiesc în orizonturi de viață diferite. Este exact ceea ce demonstrează Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* atunci cînd se referă la termeni ca „proprietate", „familie", „morală", „patrie" : în spatele înțelesului burghez al acestor cuvinte se află referențialul burgheziei, determinat, la rîndul lui, de orizontul de viață al acesteia; în funcție de orizontul de viață al proletariatului, în referențialul ideologiei comuniste unele dintre aceste cuvinte capătă un înțeles nou, iar altele își pierd cu totul sensul. Marx și Engels polemizează cu ideologii burghezi din perspectiva noului referențial, iar nu de pe o presupusă poziție „universală", și nici din punctul de vedere al unui „etern uman" : „Dar nu polemizați cu noi apreciind desființarea proprietății burgheze prin prisma concepțiilor voastre burgheze despre libertate, cultură, drept etc. Înșeși ideile voastre sînt produse ale relațiilor burgheze de producție și de proprietate, după cum și dreptul vostru nu este decît voința clasei voastre ridicată la rangul de lege, o voință al cărei conținut este determinat de condițiile materiale de viață ale clasei voastre"[8].

În peisajul reprodus mai sus, autorii *Manifestului* nu resping pur și simplu ideologia burgheză decretînd-o falsă, ci îi explică mecanismul de constituire pe baza unui postulat fundamental al noii ideologii, formulat cu trei ani înainte, în *Ideologia germană* : „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența conștientă, iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor. Dacă în întreaga ideologie (în sensul de „falsă conștiință" — *nota ns.* — *D.B.*) oamenii și relațiile dintre ei apar cu capul în jos, ca într-o cameră obscură, acest fenomen decurge în aceeași măsură din procesul istoric al vieții lor, ca și răsturnarea obiectelor pe retină din procesul fizic nemijlocit al vieții lor"[9]. După cum se vede, Marx și Engels se situează cu fermitate pe poziția noului referențial, ca o condiție pentru a demonta prin demistificare referențialul ideologiei burgheze, pe care ei îl desemnează prin noțiunea de „concepție interesată", adică de raportarea spirituală condiționată (și limitată) de raportarea practică la lume. Unul dintre indicatorii superiorității noii ideologii în raport cu cea veche este și faptul că prima reușește să o explice pe cea de-a doua, ceea ce indică o decentrare gnoseologică, un progres în obiectivitate realizat de noul referențial. Aceasta îndreptățește aprecierile conform cărora ideologia comunistă reprezintă nu numai o viziune despre lume *dezalienantă*, ci și o viziune *dezalienată*. Iată cum este explicat caracterul alienat al ideologiei burgheze prin intermediul ideii de referențial : „Concepția interesată care vă face să transformați relațiile voastre de producție și de proprietate din relații istorice, trecătoare în cursul procesului de dezvoltare a producției, în legi eterne ale naturii și rațiunii e comună tuturor claselor dominante dispărute. Ceea ce pricepeți cînd e vorba de proprietatea antică, ceea ce pricepeți cînd e vorba de proprietatea feudală, nu mai îndrăzniți să pricepeți cînd e vorba de proprietatea burgheză"[10].

Din acest model de polemică ideologică decurge o concluzie de mare importanță pentru teoria științifică a propagandei : trecerea de la o ideologie la alta nu se poate face după metoda „pașilor mărunți", sub presiu-

[8] K. Marx și F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, Ediția a IX-a, București, Edit. politică, 1969, p. 54.
[9] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană, ed. cit.*, p. 22.
[10] K. Marx și Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, p. 54.

nea unor demonstrații logice sau sub aceea a unui discurs într-un eventual limbaj neutru (un astfel de limbaj nici nu există). O altă concluzie este aceea că asimilarea limbajului noii ideologii nu este cu necesitate un indicator al asimilării ideologiei ca atare,. Pentru aceasta este necesară traducerea limbajului, folosirea lui ca "limbă maternă"; individul cu adevărat „cucerit" ajunge să gîndească direct în limba — pînă de curînd — „străină".

Se poate întîmpla să-ți dai seama că ești cîștigat prin persuasiune de partea noii ideologii, fără ca totuși s-o poți interioriza, să te poți simți în largul tău în lumea pe care această ideologie o decupează, o stilizează și îi dă coerență. În acest caz, alegerea pe plan intelectual a fost făcută, dar adevărata opțiune încă nu s-a realizat. Poți chiar utiliza noua ideologie, dar o faci ca un străin într-un cadru insuficient naturalizat.

Dacă e să dăm un exemplu din istoria științei, așa s-a întîmplat cu mulți savanți care au întîlnit pentru prima dată teoria relativității pe la mijlocul vieții lor. Le lipsea ansamblul deprinderilor de gîndire și expresie pe care viitorii membri ai comunității științifice l-au dobîndit prin însăși formația lor. Acest episod merită reținut măcar cu titlul de analogie, pentru a înțelege mai bine cărei categorii de vîrstă trebuie să ne adresăm cu predilecție în propaganda comunistă. Totodată, el sugerează alternativa la „metoda pașilor mărunți": *schimbarea imaginii de ansamblu asupra lumii*. Nu se poate concepe propagarea eficientă a unei mari ideologii — cum este cea comunistă — în absența efortului de a re-construi concepția despre lume a celor pe care-i vizăm în activitatea propagandistică.

De altfel, toate marile ideologii (renascentismul, iluminismul, comunismul) sînt solidare cu un anumit *Weltanschauung*. Grupurile care s-au constituit în purtători ai unei noi ideologii au intrat în istorie cu un nou *Weltanschauung*, datorat unui nou referențial, adică, în ultimă instanță, unui nou orizont de viață determinat de o nouă poziție în societate. A face abstracție de educația filosofică în propaganda comunistă înseamnă a restrînge noua ideologie la o ideologie politică — deci a uita că înainte de a fi o astfel de ideologie, ea este o *cultură totală* care conține și prefigurează o „integrală civilizație" (Gramsci).

„ETICA APLICATĂ" ŞI PROBLEMELE ELABORĂRII EI CA TEORIE A EXPERIENŢEI MORALE PRACTICE

VASILE POPESCU

Aproape un secol abordările meta-etice au fost, dacă nu cvasidominante, măcar direcţii preferenţiale în filosofia morală de expresie şi limbă anglo-saxonă. Iată însă că, în ultimii 10 — 12 ani, cîmpul filosofiei morale nord-americane se află într-un proces de diversificare semnificativă, problemelor experienţei (mai bine spus, experienţelor) morale practice acordîndu-li-se un spaţiu tot mai amplu în cadrul cercetării etice de ansamblu. Proliferarea, în ultimul timp, a lucrărilor şi studiilor de etică profesională (medicală, juridică, a managementului, instituţională, chiar a „profesionistului" religios etc.) poate fi parţial explicată şi printr-o contraofensivă a unei gîndiri pragmatice—dominantă în S.U.A. cu cîteva decenii în urmă şi care, după binecunoscuta sa perioadă de recul, încearcă, prin particularizarea teritoriului său problematic, să redevină element director al filosofiei morale. Totuşi, după cum vom vedea, o asemenea explicaţie este insuficientă. Aceasta este, dealtfel, şi o concluzie preliminară ce reiese din analiza unui număr tematic relativ recent, din revista „The Monist" (S.U.A.) consacrat integral temei : *Etica şi lumea modernă* [1].

Încă din „Nota introductivă" (semnată de Anita Silver, de la Universitatea din San Francisco) se relevă faptul că cercetarea problematicii morale în contexte profesionale, sociale şi instituţionale specifice sau, pe scurt, „etica aplicată" constituie o direcţie de investigare teoretică aflată în centrul unei aprige dezbateri filosofice justificatoare. Dacă — aşa cum relevă, sintetic, A. Silver — partizanii eticii aplicate consideră că dezvoltarea acesteia din urmă „redă filosofiei morale vigoarea şi importanţa" parţial pierdute în lumea modernă, adepţii orientărilor academice tradiţionale ori meta-etice susţin, dimpotrivă, teza caracterului impropriu filosofic al abordării caracteristicilor diferenţiale ale moralelor profesionale ; aceasta, deoarece, fie că asemenea caracteristici ar conduce spre un relativism nejustificat şi inadecvat, fie că, acceptîndu-se, totuşi valoarea lor practică, eticile aplicate nu ar contribui deloc sau, în cel mai bun caz, prea puţin la o clarificare filosofică propriu-zisă (p. 489). Şi mai net, această problemă este reluată de către Tom I. Beauchamp în studiul *Cu privire la eliminarea distincţiei între etica aplicată şi teoria etică* (de astă dată rezervele sînt formulate din ambele părţi) : „Mulţi rămîn, de asemenea, neconvinşi că generalizările teoretice sau teoriile pot juca un rol semnificativ în contexte aplicative. Ne putem chiar îndoi atît de faptul că etica aplicată este o etică reală, cît şi de faptul că filosofia ar putea acomoda această creatură în *curriculum*-ul ei" (p. 514).

[1] „The Monist", October 1984, vol. 67, no. 4 : *Ethics and the Modern World* (trimiterile vor fi indicate în text.

Asemenea puncte de vedere extreme își găsesc rațiunea, se pare, în caracterul extrem de particular, chiar „fărîmițat" al lucrărilor și studiilor de etică aplicată elaborate, accentul fiind pus, în marea majoritate a cazurilor, pe tematici morale specifice — adesea și divergente —, elaborările conceptuale fundamentale ori metodologice fiind cu totul nesemnificative. Numărul din „The Monist" la care ne referim încearcă să completeze măcar în parte această lacună, acordînd, în consecință, un spațiu superior tocmai problemelor generale ale modului în care cunoașterea morală poate fi aplicativă (dealtfel, și în prezentarea și discuția noastră critică nu ne vom referi la acele studii consacrate preponderent contextelor profesionale ori problematice specifice : ale „profesionistului" religios, violenței și terorismului, întreruperii de sarcină etc.).

Mulți specialiști și oameni de cultură, în general, ar putea să considere, la o privire superficială, că întreaga problemă discutată este puțin semnificativă. În acest sens, ei ar putea obiecta, credem, că, pe de o parte, există de secole dacă nu de milenii, un teritoriu teoretic particular bine constituit — cel al deontologiilor profesionale, iar pe de altă parte, dezvoltarea cercetărilor de sociopsihologie a moralei aduce suplimentar, de asemenea, alte elemente pentru înțelegerea unor aspecte specifice și concrete ale mișcării reale a etosului. În realitate, însă, discuția prezentată nu are în vedere cîmpul limitat și limitativ al prescripțiilor morale specifice, nici nivelul cercetării empirice, sociopsihologice al faptelor, acțiunilor și atitudinilor etice. Dimpotrivă, confruntarea se realizează în planul filosofic propriu-zis, al ontologiei și epistemologiei morale. Altminteri spus, este vorba de încercarea unor *noi instituiri conceptuale la un nivel de generalitate maximă*, al căror obiect îl formează raportul între etica aplicată și etica filosofică. În fapt, toți autorii principalelor studii din „The Monist" argumentează, în diferite modalități și cu temeiuri diferite, caracterul filosofic al eticii aplicate. Interesul teoretic al problemei constă, după opinia noastră, tocmai în diversitatea modului de argumentare și chiar a concepției filosofice subiacente.

Astfel, Bernard Gert ne oferă în studiul *Teoria morală și etica aplicată*, o rezolvare, am putea spune, „clasică", de derivare simplă — nu și simplistă, însă ! — a particularului (etica aplicată) din general (teoria etică). Dintr-un punct de vedere, avem de-a face cu o „transcriere", într-un limbaj parțial meta-etic emotivist, a vechilor texte cu privire la deontologii specifice. În acest sens, etica aplicată este o „suplimentare" a teoriei filosofice în contexte specifice, suplimentare ce permite o întemeiere riguroasă a preceptelor particulare, care pot contrazice normele fundamentale fără ca prin aceasta, totuși, ele să-și piardă legitimitatea principală ; sau, după expresia autorului, „cea mai importantă sarcină pentru o teorie morală de reală importanță practică este aceea de a realiza o procedură pentru justificarea violării unei reguli morale" (p. 535). Aceasta deoarece, în multe contexte specifice, noul „decalog" al regulilor morale propus de Gert (de pildă, evitarea durerii) se dovedește a fi ineficient, nerealist ori chiar dăunător. Fără a insista asupra detaliilor (numeroase, dealtfel, și care ar merita o discuție aparte), vom remarca doar că autorul are în vedere existența a „două trepte" ale procedurii de justificare a violării normei : a) determinarea particularităților moral relevante ale unui act, pentru a se putea constitui *genurile* de acte specifice, încît să se trateze similar cazurile similare, și b) determinarea faptului dacă poate exista cineva, în calitate de persoană rațională, care să *sprijine public*, adică

să sprijine „potrivit condițiilor corespunzătoare ale imparțialității că oricui i se îngăduie să comită acel gen de violare" (*ibidem*) Concret, pentru justificare, ar trebui să se răspundă la următoarele întrebări : 1) care e valoarea probabilă a răului cauzat, susținut sau prevenit de violare? 2) care sînt dorințele raționale ale persoanei față de care regula este violată? 3) există o relație între persoana care violează regula morală și persoana față de care este violată, astfel încît prima să aibă datoria să încalce anumite reguli morale, independent de consimțămîntul ultimei? 4) care e valoarea probabilă a binelui promovat prin act? 5) se încalcă regula față de o persoană întrucit aceasta a violat o regulă morală? 6) Se încalcă regula față de o persoană care este angajată sau plănuiește să violeze o regulă morală? Răspunzînd concret la aceste întrebări, B. Gert relevă că „aceeași teorie morală se aplică la etica afacerilor, la etica medicală sau la teoria politică, inclusiv la justificarea pedepsei" (p. 548).

Asemenea abordare „clasică" (chiar dacă este realizată într-un discurs parțial „meta-etic", teoria lui Gert include, se poate observa cu ușurință, numeroase elemente ale universalizării kantiene a imperativului) nu este, însă, acceptată de către alți autori cuprinși în volum. Dintre aceștia, Alasdair McIntyre (în studiul *Etica aplicată se bazează pe o eroare?*) polemizează explicit cu Bernard Gert, considerat reprezentant al așa-numitei „discipline academice a eticii *ca atare*". Această concepție etică dominantă, relevă autorul citat — „are ca subiect fundamental *moralitatea ca atare*. Moralitatea ca atare impune cercetarea indivizilor umani *în calitatea* de indivizi umani. Ea are funcția de reglementare a relațiilor oricui cu oricine altcineva. Ea se mișcă astfel la un nivel de abstracție și de generalitate care detașează preocupările și formulările ei de orice particularitate socială... Aceste reguli sînt neutrale și imparțiale datorită faptului că ele sînt astfel încît orice persoană rațională care s-a detașat sau se detașează de influența cauzală perturbantă a unora sau altora dintre interesele sale va consimți la ele" (p. 498). Dar, continuă ironic McIntyre, dacă conform acestei concepții orice agent rațional va fi de acord cu regulile morale, „filosofii care preconizează o asemenea teorie a eticii sînt incapabili să se pună de acord între ei cu privire la conținutul riguros al regulilor moralității sau cu privire la modul în care astfel de reguli ar fi rațional justificabile" (p. 500). Această ultimă observație este dovedită fără dubiu de istoria în timp a doctrinelor morale, kantianismul, utilitarismul, contractualismul etc. opunînd-se în legătură cu principiile morale fundamentale, dar concordînd în specificarea lor universală, precum și în detașarea față de orice particularitate și pozivitate socială.

Firește că A. McIntyre (binecunoscut prin lucrările sale anterioare de sociologie a cunoașterii sau filosofie a științelor sociale) nu poate fi de acord cu abordarea anistorică și asocială a eticii. Dealtfel, funcție de conflictele principale între diferitele doctrine etice, el observă cu întemeiere : „Dacă etica aplicată este în fapt o aplicare în cazuri care țin de sfere sociale particulare, ne vom aștepta să găsim neînțelegerile cu privire la regulile morale reproduse în însăși etica aplicată" (p. 500). Or, domeniile de referință ale eticii aplicate, cerințele lor intrinseci sînt tocmai acei factori care impun o tratare univocă și fără echivoc a problemelor morale specifice : aceasta implică un comportament relativ uniform din partea celor angajați în astfel de profesiuni particulare și, în consecință, un înalt grad de uniformitate a educației morale și a căilor de transmitere a exem-

plelor și standardelor. În fapt, fiecare profesiune va admite coduri morale specifice. Dar justificarea pe care o poate acorda moralitatea ca atare acestor deontologii specifice, justificare considerată necesară în mod absolut de către autor, nu poate, în realitate, să se exercite. Ce înfăptuiește, atunci, ca atare, etica aplicată? Răspunsul pe care-l propune A. McIntyre este dublu : pe de o parte, „funcția ideologică a concepției dominante despre etica aplicată maschează tranzacțiile în care puterea și autoritatea profesională sînt afirmate pe o cale ce va proteja autonomia profesională de scrutinul moral general", iar pe de altă parte, „deghizează importanța general-morală a ceea ce se întîmplă" și, în consecință, redescoperă moralitatea ca atare, anistorică și asocială (tocmai ceea ce, într-un sens, trebuie să nege !). De aici, concluzia : "*Etica aplicată este nu numai bazată pe o eroare, dar ea s-a dovedit că are și o influență dăunătoare*" (p. 512).

Dacă A. McIntyre ajunge la negarea conceptului de etică aplicată, tocmai datorită legăturii acestui concept cu o teorie etică anistorică și asocială, deci acircumstanțială, Tom L. Beauchamp, în articolul deja citat, formulează o concluzie opusă : nu există, de fapt, nici o distincție între etica aplicată și teoria filosofică generală a moralei, nici ca *activități*, nici ca *metode* filosofice. Ca *activități*, „noțiunile de principii *fundamentale* și teoria etică *generală* corespunzătoare pot mai mult să ascundă natura gîndirii morale decît să o lumineze" (p. 519). Etica aplicată, din acest punct de vedere, ar constitui doar noi cîmpuri morale pentru vechea semnificație a teoriei etice : „Noul conținut format prin aceste contexte aplicative vor reinvigora pur și simplu o teorie etică tulburată de o meta-etică și va atița mereu mai puțin războaiele între teoriile deontologice și cele utilitariste" (p. 524). Ca *metode*, „nu e nevoie de o *metodă* filosofică specială pentru etica aplicată. Concepția tradițională despre rolul sau activitatea filosofiei nu suferă nici o modificare majoră odată cu apariția de noi conținuturi problematice pentru reflecția filosofică. De pildă, n-au apărut noi metode sau analize normative ori conceptuale odată cu dezvoltarea filosofiei economicului" (p. 515). T. Beauchamp se referă cu deosebire la tradiționala metodă a cazurilor, metodă tipică pentru etica aplicată, dar care are, de fapt, o vechime considerabilă în reflecția filosofică. Aparent, ea pare să derive de la o anumită concepere a eticii aplicate — aceea de mod de aplicare, de scoatere în afară și de ilustrare a principiilor generale ale teoriei filosofice. Filosofia morală (la fel ca filosofia în general) a „uitat" că metoda cazurilor a fost folosită cu succes de Socrate, și o utilizează doar în calitatea ei de a oferi „cazuri ipotetice" sau „paradigmatice" de *sprijinire* a teoriei sau, în cel mai bun caz, de a accentua o eventuală prezentare a „cazurilor anevoioase" pentru ajustarea teoriei prin contraexemple. O astfel de concepere a teoriei ca nefiind extrasă din cazuri, ci numai *aplicată* la cazuri este, subliniază adecvat autorul, total disfuncțională. Dimpotrivă, „Socrate a mers pe un drum corect folosind cazurile pentru a dezvolta și modifica teoria, așa cum a făcut și Hegel... Cazurile nu numai că aprovizionează cu date teoria, dar și testează calitatea întemeierii ei. Cazurile ne conduc la rafinarea și modificarea pretențiilor teoretice embrionare, cu deosebire prin punctarea limitelor sau inadecvărilor teoriei" (p. 528), sau într-o formulare mai succintă : "Principiile pot fi justificate, modificate sau refuzate — și o nouă cunoaștere este obținută — prin examinarea cazurilor care funcționează ca date experimentale" (p. 529).

O poziție similară, dar într-un discurs argumentativ diferit, este prezentă în studiul *Filosofia practică, libertăți civile și putere*, elaborat de către Allan Gewirth. Rezumînd, autorul consideră că etica aplicată

și teoria moralei sînt indistincte, întrucît filosofia însăși, încă de la Aristotel, are o parte practică, așa cum are și o parte teoretică, iar principalele componente ale părții practice a filosofiei sînt etica și filosofia politică. Analiza lui A. Gewirth va conduce, în consecință, pe linia urmăririi celor patru tipuri de cauze aristotelice, la elaborarea unui cîmp problematic comun eticii teoretice și eticii aplicate. Totuși, fără a afirma aceasta explicit, autorul permite enunțurilor sale interpretarea potrivit căreia studiul meta-etic, de pildă, și cel aplicativ diferă prin generalitate : de exemplu, latura justificatorie a filosofiei morale, ca aspect al cauzei formale sau al modalității judecăților morale, va avea, la extrema meta-etică a principiilor, posibilitatea justificării însăși ca obiect de studiu, în timp ce, la extrema eticii aplicate — justificări circumstanțiale a subiectelor particulare (p. 553).

În sfîrșit, într-o tratare foarte echilibrată, dar, din păcate, sumară, Virginia Held (în studiul *Violență, terorism și cercetare morală*) relevă faptul că cercetarea morală „înaintează" într-un mod analog cercetării științifice, deoarece teoriile sau ipotezele morale pot fi dezvoltate și supuse „testelor" experienței morale. „Deoarece, afirmă autoarea, *etica aplicată are de-a face cu contextele particulare în care se realizează deciziile morale particulare, ea poate oferi un sprijin substanțial procesului cercetării morale. Dar, într-o asemenea calitate, ea nu este etică, «aplicată», ci o parte integrantă a procesului cercetării morale*" (p. 624).

Fără îndoială, problemele pe care le tratează numărul din octombrie 1984 al revistei „The Monist" depășesc prin importanța și actualitatea lor aria culturală în care au fost elaborate. În fapt, nu avem de-a face cu o simplă trecere la un grad superior de generalizare a conceptelor eticii „profesionale" sau deontologiilor particulare, ci cu încercarea de a elabora și propune noi semnificații teoretice domeniului etic tradițional (inclusiv, meta-etic) ; noi semnificații teoretice care îmbină, după opinia noastră, ontologia moralei cu praxiologia și cu o epistemologie sui-generis a eticii. Nu întîmplător, tot în acești ani, unii eticieni din țările socialiste au propus conceptul de „moral (sau nravstvennoe vvedenie)", care subliniază latura aplicativă și cea praxeologică a moralității. Din însăși prezentarea sumară a problematicii studiilor din „The Monist" reiese diversitatea posibilă a unghiurilor de abordare a ceea ce s-a definit drept „etică aplicată". Pe de altă parte însă, din însăși prezentarea selectivă pe care am întreprins-o (iar uneori, explicit, din referirile critice reciproce ale participanților la dezbatere) reiese și *parțialitatea* ipotezelor și argumentărilor folosite. Fără a putea dezvolta aici această problemă (ea meritînd, însă, o tratare amplă, ulterioară), emitem ipoteza că această lipsă a demersului integrator în definirea conceptului apare cu necesitate datorită diversității concepțiilor filosofice — la fel de parțiale — cu privire la abordarea fenomenelor morale. Cu alte cuvinte, structurile teoretice subiacente (empiriste ori emotivist-meta-etice, anistorice și asociate ori programat sociologizante etc.) nu îngăduie realizarea, dacă nu a consensului, măcar a unei minime corespondențe. Etica „aplicată" se vrea în primul rînd a se defini ca domeniu ontologic ; altfel, și aici sîntem de acord cu A. McIntyre, se fundamentează pe o eroare. Dar această eroare este determinată de lipsa unei teorii științifice, materialist-dialectice, asupra ontologicului social. Aceasta și face ca argumentele diverșilor autori citați să fie parțiale, *opunîndu-se și nu completîndu-se*. Iată de ce, rezolvări particulare ingenioase, ipoteze de lucru fertile, observații concrete întemeiate nu pot conduce și la clarifi-

carea conceptuală dorită. Dacă etica aplicată nu este o derivare a principiilor și regulilor „în sine", dacă nu este un echivalent al unei teorii deja constituite, dacă nu este nici o eroare sau o sferă „mai practică" a filosofiei, sau ceva din toate acestea, înseamnă că însuși conceptul se cere abia reconsiderat în lumina unei teorii integratoare autentice. Aceasta este însă o sarcină a eticii marxiste.

„ROBOTUL CU EMOȚII" SAU DESPRE MODELAREA COMPORTAMENTULUI UMAN

CĂTĂLIN MAMALI

Momentele de reflexiune asupra situației omului și gradului său de auto-cunoaștere sînt din ce în ce mai des însoțite de întrebări care-și au originea în interacțiunea proceselor cognitive cu cele emoționale : în ce măsură modelele rațional elaborate pentru înțelegerea omului pot cuprinde și componentele neraționale, afective ale comportamentului uman? Sînt oare modelele și structurile cognitive mijloace adecvate pentru a înțelege logica afectivă?

Psihologul japonez Masanao Toda, de la Universitatea Hokkaido, ne oferă în incitanta sa carte „Omul, robotul și societatea. Modele și speculații" (*Man, Robot and Society. Models and Speculations*, Martinus Nijhoff Publishing, Boston, 1983) un mod original de a răspunde la aceste întrebări și de a privi relația dintre modelele teoretice privind personalitatea și relevanța acestora pentru destinul civilizației contemporane. Toda consideră că „discordanța clară ce există între modul în care oamenii de știință argumentează în tratatele lor teoretice și modul în care intelectul lor obișnuit funcționează în conversațiile de toate zilele" (p. 223) nu constituie doar o formă de manifestare a dialogului cunoaștere-emoție, ci și o dovadă a bogăției de probleme pe care le poate descoperi în psihologia simțului comun un spirit științific imaginativ. Cercetările în domeniul modelării comportamentului uman sînt relevante nu numai pentru nivelul individual, ci și pentru cel societal. Marile probleme cu care se confruntă omenirea nu sînt atît rezultatul insuccesului tehnice și științifice, cît mai degrabă rezultatul succeselor tehnice și științifice. În prefața lucrării menționate, semnată de prof. Hans F. M. Crombag de la Universitatea Leiden, care a avut fericita idee de a reuni într-un singur volum lucrări publicate de psihologul japonez într-un interval cuprins între anii 1960—1982, spune că Toda e preocupat de o problemă vitală pentru omul contemporan : „Cum pot fi modificați parametrii situației globale pentru a schimba cursul periculos în care s-a plasat omenirea nu din cauza stupidității, ci tocmai din cauza eficienței ei cognitive? (p. XVII). Astfel devine mai clar caracterul umanist al demersului lui Toda, pentru care omul este un agent care nu el se adaptează la mediu ci, dimpotrivă, adaptează mediul la cerințele sale (p. 92).

Toda avertizează în mod jusitficat că opțiunile fundamentale pe care le poate face omenirea și care nu sînt independente de modelele teoretice asupra omului și civilizației, se înscriu „într-o limită temporală"

(p. 31) care devine din ce în ce mai mică datorită ritmului accelerat al schimbărilor. De aceea anumite opțiuni esențiale pentru evoluția civilizației se vor putea face numai într-un anumit interval de timp, dincolo de care problemele respective vor ieși de sub controlul posibil al omului, iar omul va fi plasat într-un alt context problematic. Această accelerare de ritm evolutiv se produce printr-o *rupere a echilibrului* dintre *feedback-ul negativ* și *feedback-ul pozitiv* în favoarea celui din urmă, datorită, în principal, capacității specifice omului de a *converti informația în control prin muncă* (p. 7). Dacă s-ar lua cîțiva indicatori — viteza de deplasare a omului (cu vehicole), media informației transmisă de la o persoană la alta etc. — și s-ar proiecta valorile acestor indicatori pe timpul cronologic, s-ar observa, spune Toda, că încă înainte de sfîrșitul acestui secol ele ar atinge nivele foarte mari. Omul este cel care a rupt echilibrul natural realizat prin feedback-ul negativ și s-a plasat într-o perioadă a „marii Tranziții". Civilizația contemporană este comparată cu un vehicol care are o viteză accelerată și în interiorul căruia oamenii trebuie să găsească o soluție, deși acum se pare că nu se știe unde sînt frînele.

În ruperea echilibrului dintre feed-back-ul negativ și feedback-ul pozitiv, știința și tehnologia sînt factorii determinanți (p. 19). Capacitatea structurală a omului de a *acumula informație* și de a o *converti în control* este corelată de Toda, așa cum vom vedea, cu o reexaminare a dinamicii sistemelor cognitive ale omului.

Accelerarea ratei schimbărilor este însoțită de producerea unor cantități sporite de energie. Marea problemă a sistemelor sociale, consideră Toda, nu o constituie atît lipsa de energie cît „incapacitatea lor de a absorbi eficient cantitatea enormă de energie produsă", fapt ce conduce la creșterea instabilității sociale sau la ridicarea „temperaturii sociale" (p. 9), conform conceptului introdus de autor. Care este semnificația *temperaturii sociale*? Iată ce spune Toda : „Cînd un sistem social complex funcționează adecvat, acesta va absorbi excesul de energie și el va crește, menținînd temperatura socială scăzută. Cînd nu va reuși să facă acest lucru în condițiile unui input ridicat de energie atunci temperatura va crește și treptat structurile sale se vor topi"; nu trebuie uitat că „într-o civilzație saturată cu energie orice se poate întîmpla în orice moment, deoarece întreaga civilizație este într-o stare analoagă cu a unui exploziv foarte puternic" (p. 20).

Criza contemporană determinată „de contradicțiile interne ale civilizației" (p. 27) are un caracter global, ea fiind asociată cu fenomenul evident al creșterii interdependențelor la nivel mondial. Din această perspectivă, rezolvarea ei nu poate fi realizată fără „consensul întregii populații umane". Realizarea acestui consens nu este o utopie? Nu. Deoarece el va rezulta din acțiunea puternică „a instinctului de supraviețuire", care va funcționa ca un factor motivator intens, mai ales după ce omenirea a avut experiența unor grave crize globale anterioare (p. 38). Astăzi dificultatea este mult mai mare datorită faptului că civilizația noastră a devenit „o singură arhitectură globală". În acest context, exercitarea capacității imaginative a omului în elaborarea unor scenarii privind viitorul omenirii *pe termen lung* ar fi cu atît mai importantă cu cît relevanța lor pentru prezent devine mai mare.

Toda imaginează trei tipuri distincte de societăți viitoare posibile. Societatea viitoare de Tipul I este o „societate super-stabilă", în care „omul și mașinile coexistă, deși relația lor este mai curînd parazitară decît sim-

biotică ; într-o astfel de societate mașinile nu mai au nevoie de om" (p. 30). În asemenea condiții progresul nu va exista, iar dacă va fi așa atunci ne putem întreba dacă locuitorii ei se vor mai putea numi oameni. *Tipul II* de societate va fi posibil numai dacă omul va reuși să se deplaseze cu viteze extrem de mari, mai mari chiar decît viteza luminii, speculație care, spune Toda, implică o eventuală infirmare a ideii relativiste privitoare la imposibilitatea depășirii vitezei luminii. Într-o astfel de lume, omul nu și-ar mai transfera funcțiile lui de control mașinii, ci ar utiliza mașinile pentru a-și satisface și extinde nelimitat dorințele, trebuințele și aspirațiile, natura umană rămînînd în esență aceeași, iar omul acestei lumi va considera că „galaxia îi aparține pentru a se juca cu ea" (p. 34). Dar ce se va întîmpla dacă aceste două tipuri de societate vor fi imposibile? În acest caz, soluția — în raport cu riscul accelerării din ce în ce mai mari a schimbărilor — ar fi oferită de *Tipul III* de societate, în care explorarea internă va lua locul explorării externe. Acest efort va putea consuma în mod eficient marea cantitate de „energie mentală colectivă" (p. 38). Această orientare va furniza omului „scopuri și sarcini" nelimitate. Problema vitală va fi dacă „noi putem să *controlăm* această accelerare inevitabilă, astfel încît să putem trăi într-un fel cu ea". Dar să nu uităm că civilizația contemporană se află într-o situație cu adevărat paradoxală, ea concentrîndu-se aproape exclusiv „asupra controlului care poate fi exercitat asupra mediului extern și că, cu cît controlul asupra lumii externe va fi mai puternic, cu atît mai puternică va fi și accelerația" (p. 49). La aceasta se mai adaugă un pericol cel puțin la fel de mare și anume ca lumea internă a unora să devină obiect de control exercitat din exterior de către alții în stare să-și stăpînească propria lume internă. Avînd în vedere că aceste pericole sînt însoțite de dorința acută, în continuă creștere, de cunoaștere și creație a omului, va trebui modificată esențial motivația* oamenilor. Fără a avea pretenția că oferă soluția pentru o astfel de transformare, Toda consideră că natura acestei motivații va trebui să fie astfel încît oamenii să se implice și să muncească la proiecte extrem de complexe, azi aproape neimaginabile (între care Toda consideră „realizarea unor noi planete din asteroizi" etc.).

Tendința puternică a omului de a fixa informația și de-a face din ea instrument de control este analizată de Toda cu ajutorul entropiei negative (pe care o denumește pe scurt *negen*). „Munca este mijlocul principal al omului de a transfera ordinea dintr-o formă în alta"—munca fiind „un transfer de *negen* extrasă de exemplu din hrană, în *negen* a mediului nostru" (p. 44). Deci, caracterul activ al omului și capacitatea acestuia de a „fixa orice *negen* pe care a reușit s-o extragă din mediu" (p. 44) sînt două elemente de bază ale modelului elaborat de Toda pentru înțelegerea comportamentului uman.

În modelul teoretic elaborat de autorul japonez, *emoțiile umane* au nu numai funcții bine definite, ci și un rol predominant în măsura în care ele aparțin sistemului primar al personalității (sistemul I). Este interesant că reabilitarea proceselor afective este realizată de Toda în cadrul unui *model deductiv*, care beneficiază atît de datele experimentale prezentate în literatură cît și de cercetările realizate de autorul lucrării în domeniul deciziei.

* În cercetările asupra motivației se distinge o direcție în care se încearcă elaborarea unui model cognitiv asupra motivației (W. Lens, *Future time perspective : a cognitive-motivational concept*, University of Leuven/Louvain, „Psychological Reports", number 26, 1985).

Opțiunea autorului pentru un *model deductiv*, deschis față de experiență și care include și procesele afective, se înrădăcinează în orientarea sa metodologică generală. Este interesant că deși Toda a elaborat pentru cercetările sale un model de robot umanoid numit Fungus-Eater (Mîncătorul de Ciuperci), pe care l-a proiectat pentru un mediu foarte simplu — planeta imaginară numită Taros pe care robotul caută uraniu și se hrănește conform denumirii sale cu ciuperci, autorul declară că în această fază a cunoașterii preferă modelarea cu ajutorul „imaginilor concrete" decît cea pe cale matematică (p. 130). Vom nota că Toda, nici ca formație și nici ca modalitate de lucru, nu refuză utilizarea modelelor matematice în înțelegerea personalității, dar el o condiționează de o formulare clară a problemelor psihologice care pot beneficia de această abordare. Modelarea matematică nu trebuie să înlăture utilizarea intuiției, imaginației și capacității speculative a cercetătorului.

Toda consideră facultatea de „*auto-modelare voită*" ca o trăsătură specific umană. De ce, se întreabă justificat Toda, să admitem că o persoană este modelată de orice altceva decît de ea însăși? Nimic nu este „neștiințific în imaginarea unui sistem care se organizează pe sine și ia singur inițiativa în demararea unor noi stadii de dezvoltare" (p. 147). Mai mult, psihologia a „încercat să ignore faptul evident că noi sîntem identici cu noi înșine ca subiecți și a dezvoltat o știința impersonală a comportamentului uman" (p. 100).

Utilitatea practică a robotului imaginat de Toda este de a crea o situație experimentală în care subiecții joacă un joc științifico-fantastic, situație care deși are ca principale elemente „un mediu simplu" și un „robot simplu" este mult mai aptă să modeleze un comportament real decît un experiment de laborator (p. 95). Fungus-Eater (F. E.) este conceput ca un minier specialist în uraniu, pentru care numai uraniul are valoare internă, în timp ce ciupercile nu au nici o astfel de valoare internă. F. E. mănîncă ciuperci pentru că acestea îi oferă energia necesară pentru a obține uraniu și nu pentru că îi place pur și simplu să le mănînce. De asemenea, F. E. consumă ciuperci atunci cînd utilizează calculatorul său cerebral (brain-computer). Pentru a realiza un anumit proces de gîndire este necesară o anumită cantitate de ciuperci care reprezintă *costul procesului de gîndire* — noțiune esențială în proiectarea acestui robot umanoid. F. E. trebuie frecvent să realizeze un compromis între „costul gîndirii și precizie și trebuie să se mulțumească cu soluții aproximative" (p. 97), compromis ce devine cu atît mai complicat și mai necesar cu cît numărul de obiecte între care se alege este mai mare de două. F.E. este dotat cu un „mecanism automat de recunoaștere a problemelor" (p. 99), care evaluează — fără o gîndire prea elaborată dacă informația primită implică sau nu o problemă pentru el. În acest model curiozitatea devine utilă, gratificația generată de curiozitate depinzînd de valoarea informației pe care o aduce, iar valoarea informației este și ea o funcție de starea de foame a lui F. E. Ce caracteristică esențială trebuie să posede programul comportamentului elaborat pentru un astfel de robot? Toda consideră că cea mai importantă caracteristică a unui program comportamental este adaptabilitatea sa. Mai mult, programul comportamental al lui F.E. trebuie să includă un „sub-program de învățare și auto-modificare" (p. 115). La nivelul procesului de decizie realizat de F. E. , Toda operează o distincție foarte fertilă între clasica „*utilitate compusă*" (dată de maximum de utilitate așteptată cînd obiectul scop este

atins) și ceea ce numește „*utilitate indusă*", rezultată din faptul că multe din obiectele scop devin la rîndul lor mijloace pentru alte scopuri (p. 117). În acest punct, Toda realizează o modelare matematică a procesului de decizie și analizează utilitatea soluțiilor și a „programelor de aproximare" (p. 122).

Fără a intra în descrierea acestui robot, care mai posedă o atenție diferențiată pe care o poate controla, remarc că robotul imaginat, deși simplu, are marele avantaj de a modela problemele în unitatea și contextul acestora (p. 97). Este oare modelul, în ciuda promisiunilor, doar un model al componentelor cognitive și acționale ale comportamentului de tip umanoid? Are robotul F. E. emoții? Dacă prin emoție se înțelege „o stare specială a intelectului (state of mind) acompaniată de un nivel ridicat de mobilizare a energiei" atunci răspunsul cert este: DA. De exemplu, o astfel de emoție este regretul pe care l-ar resimți F. E. cînd, în urma unui program de aproximare, execută soluția obținută și constată că pierderea este mult mai mare decît cea așteptată. Mai mult, „aparenta iraționalitate" poate să capete valoare adaptativă atunci cînd se distorsionează o cunoștință pentru a nu exagera cursa regretelor. Continuînd acest demers modelator, Toda prezintă un generos program de cercetare referitor la patologia, dușmanii, economia și psihologia socială a acestui robot (p. 127).

Autorul se arată pe bună dreptate mirat că noi nu dispunem încă de informații elementare asupra emoțiilor umane, nici măcar de un catalog al acestora. De ce să admitem caracterul asimetric al relațiilor intelect-emoție? De ce să admitem că numai intelectul uman este tulburat de astfel de reminiscențe (apendice!) cum sînt emoțiile? Intenția este de a demonstra că „un grup de roboți umanoizi", trimiși într-un mediu biologic sălbatic, ar trebui să fie mai mult emoționali decît „rașionali", „pentru a putea supraviețui" (p. 131). În conceperea roboților emoționali psihologul japonez a fost stimulat de studiile empirice asupra deciziei, care au arătat că cu cît o problemă de decizie este mai importantă cu atît emoțiile pe care le va stîrni luarea deciziei vor fi mai puternice.

În acest demers deductiv, deosebit de promițător, emoțiile robotului sînt analizate înlocuind pentru moment termenul de emoție cu cel de impuls (*urge*). Pentru acest demers, situațiile de urgență, caracterizate prin apariția bruscă a unui pericol, devin extrem de semnificative. Faptul că uneori F.E. se poate afla și în situații limită, ajută la evidențierea proceselor generate. De exemplu, indentificarea cognitivă a pericolului va determina *impulsul de frică*, dar acest impuls poate fi precedat de *impulsul de tresărire*, care va fi activat de orice detectare neașteptată a unui semnal al unui pericol potențial. Sub acest impuls vor fi generate trei procese paralele: oprirea tuturor acțiunilor în care este angajat robotul; activare corporală; efort cognitiv concentrat pentru identificarea sursei de tulburare (p. 134). Cînd această identificare este imposibilă, iar starea de concentrare se prelungește în condiții de activare corporală, pentru depistarea surselor de pericol neidentificabile încă, atunci apare impulsul de anxietate. Ce se întîmplă în situația în care un impuls nu poate fi satisfăcut adecvat. Atunci apar două căi: sau este activată o altă emoție sau este activat un *operator de stare de spirit* (p. 137). Alături de aceste impulsuri de urgență și de cele direct biologice (ca hrana), care nu implică în mod necesar urgențe, se mai distinge o clasă de impulsuri cognitive, între care, „impulsul de curiozitate", reacția de orientare, uimirea au un loc important.

Robotul proiectat de Toda este un umanoid solitar. Poate fi utilizat acest robot în modelarea comportamentului și relațiilor sociale care sînt definitorii pentru înțelegerea evoluției omului? Avînd în vedere rolul important al relațiilor sociale în dezvoltarea filo și ontogenetică a omului, psihologul japonez abordează și problema modelării emoțiilor sociale. Oricît ar părea de surprinzător pentru cei care consideră că orientarea umanistă din științele sociale este incompatibilă cu anumite metodologii rafinate, Toda încearcă, dimpotrivă, să adapteze aceste tehnici la cerințele axiologice ale acestei orientări. Un exemplu grăitor este dat de „teoria jocurilor". În loc să blamăm teoria jocurilor pentru supozițiile ei nerealiste — spune Toda — mai bine să scrutăm ce modificări sînt necesare pentru a dezvolta o teorie a grupurilor mai realistă, dar tot deductivă" (p. 139). De aici rezultă o concluzie foarte importantă referitoare la dependența valorii umaniste a unei tehnici de cercetare nu numai de caracteristicile ei interne, ci și de design-ul experimental în care este inclusă și de contextul mai larg în care și în funcție de care se desfășoară interacțiunea sistem cercetător—sistem cercetat. Una dintre cele mai nerealiste presupuneri implicate ale teoriei jocurilor este cea referitoare la capacitatea nelimitată a jucătorilor de a prelucra informația.

Toda consideră că roboții trebuie forțați să coopereze prin intermediul impulsurilor și numai după aceasta să descopere, eventual, singuri că activitatea de cooperare devine ea însăși o recompensă pe termen lung (p. 140). Între impulsurile sociale cu care poate fi înzestrat robotul umanoid F. E., amintim : *impulsul de salvare, impulsul de supărare, impulsul de gratitudine, impulsul de „a reciproca", impulsul de gelozie, impulsul de exteriorizare* (demonstrare) a stării de spirit — ca semnal social, și chiar *impulsul de dragoste,* care implică cu necesitate devotamentul și așteptarea reciprocității (p. 231).

În domeniul impulsurilor sociale, sînt diferențiate trei clase mari de emoții, cum ar fi cele referitoare la : protejarea membrilor slabi, convertirea puterii în status și coalițiile. Deși prin intermediul acestor emoții F. E. este puternic „socializat", modelul elaborat implică o contradicție: pe de o parte, F. E. are un sistem de comunicare foarte redus, iar pe de altă parte, posedă un sistem cognitiv destul de dezvoltat. Între limbajul lui F. E. și capacitatea intelectuală a acestuia există o disproporție evidentă, în defavoarea primului : „facultățile lor cognitive de bază (ale roboților, n. n.) sînt presupuse a fi similare cu ale noastre, în timp ce limbajul lor este foarte primitiv" (p. 133). Se pare că modelarea de acest tip ne confruntă cu o problemă epistemologică deosebit de delicată și incitantă, legată de posibilitatea ca în procesul modelării să se facă abstracție de relațiile evolutive reale dintre componentele respective, fără a afecta prea mult performanțele componentelor. Deci, este posibil ca în procesul modelării relația reală, care a existat în procesul genezei unor comportamente umane, să nu fie respectată, iar modelul să cunoască stadii diferite în geneza sa (comparativ cu „originalul"), care totuși să nu-l facă mai puțin real. Metodologic, aceasta ne trimite la relația dintre modelarea unui sistem socio-uman matur și modelarea genezei acestuia și chiar ne permite să afirmăm că însăși modelarea acestor comportamente ne pune în fața unor noi direcții de evoluție posibilă a sistemelor om-mașină. Această observație nu trebuie să conducă la impresia că modelarea comportamentului uman este realizată de Toda fără o perspectivă evoluționistă. Dimpotrivă, chiar în abordarea unor relații între principalele sisteme ale perso-

nalității, această perspectivă este utilizată. Un exemplu îl constituie studiul relației dintre două tipuri de procese cognitive distincte, implicate într-o alegere. Unul din aceste procese necesită, de regulă, o atenție sumară, care este urmată imediat de o acțiune, celălalt include o procesare predecizională a informației, incluzînd în special „aprecierea a mai mult de o acțiune, posibilă și de un rezultat posibil" (p. 176). Unul din principiile de bază de autoorganizare a Sistemului I este acela de a avea utilitate în supraviețuirea organismului prin intermediul dobîndirii unor conexiuni automate între condițiile date și răspuns. Funcțiile principale ale Sistemului II sînt de a realiza inferențe asupra evenimentelor viitoare și de a face analiză-sinteză. Operațiile fundamentale ale acestui sistem sînt *externalizarea*, prin care omul transpune constructele sale în mediu, și *simbolizarea*, care își are originea în valoarea de supraviețuire a comunicării. Este interesant că pe această bază se ajunge la precizarea unor distorsiuni grave care pot să apară cînd sistemul cognitiv primar este afectat. Din modelul lui Toda se deduce nevoia de a „identifica constant contactul curent în care se află persoana cu mediul", ceea ce echivalează cu „identificarea poziției sale în lumea sa cognitivă" (p. 178). Sistemul I nu este un sistem irațional, ci un sistem bazat pe o „raționalitate diferită de cea a sistemului II. Primul sistem se bazează pe principiul frecvenței și operează în funcție de un timp real care este produs printr-un „feed-back constant din lumea reală" (p. 65). Al doilea sistem scoate organismul de sub tirania imediatității, privește la „lumile posibile", depistează anumite erori produse de sistemul I și ia anumite decizii care pot fi executate numai cu participarea sistemului primar. Relațiile dintre sistemul I și sistemul II care au funcții diferite în raport cu timpul, sînt deosebit de complexe și pot fi sintetizate în următoarea ipoteză : „Sistemul II poate manipula într-o anumită măsură Sistemul I, dar numai indirect ; de exemplu, prin stimularea unor contraemoții (de exemplu, de „mîndrie") pentru a stăpîni o emoție inițială' (să zicem de „teamă"), dar orice control direct al comportamentului real este dincolo de posibilitățile sistemului II (p. 186).

Concepția lui Toda asupra personalității ne oferă încă o surpriză de proporții, și anume : reevaluarea *voinței* și reincluderea ei în teoria personalității*. Din exigențe metodologice greșit aplicate, conceptul de voință a fost exclus din aria preocupărilor psihologiei științifice destul de mult timp, în ciuda argumentelor favorabile aduse de intuițiile psihologice ale simțului comun. Voința apare la nivelul sistemului II, care nu este doar capabil să planifice ci și să acționeze un „set de rutine cognitive care să revitalizeze dorința la momente critice" (p. 188).

Procesul de decizie implică existența „meta-deciziilor", care dau posibilitatea unei ghidări de ansamblu a comportamentului, ele avînd rolul de „manevrare direcționată spre scop" și permițînd atît o reducere a costurilor deciziei cît și o explorare în viitorul îndepărtat pentru elaborarea planurilor pe termen lung. Perioada de viață în care se iau cele mai multe și mai importante meta-decizii este adolescența. Bogăția de idei a lucrării citate, originalitatea modelelor cu care ne confruntă și caracterul integrator și totodată dialectic al abordării recomandă această lucrare unor

* Este important de amintit faptul că o serie de cercetări recente de psihologie experimentală își propun explicit să modeleze procesele voliționale și, în speță, trecerea ireversibilă de la procesele motivaționale la cele voliționale (Heinz Heckhausen și Peter Gollwitzer, *Information processing before and after the formation of an intention*, Max-Planck-Institut für Psychologische Forschung, preprint 51985)

specialiști cu preocupări variate, fie acestea în domeniul științelor cognitive, în domeniul psihologiei sociale, teoriei deciziei, modelării matematice și sociologiei culturii.

SPECIFICUL CREAȚIEI UMANE ȘI TEMEIURILE SALE GENERAL ONTOLOGICE

CĂLINA MARE

În ultimele decenii ontologia s-a îmbogățit cu o viziune mai complexă și mai adecvată provenind din generalizarea celor două sensuri ale devenirii universale : sensul *entropic*, de creștere a dezordinii, și sensul *negentropic*, de creștere a ordinii, de trecere de la dezordine la ordine.

Tot ce s-a realizat în domeniul studierii termodinamicii sistemelor aflate în stări departe de echilibru a fost punct de plecare pentru o viziune ontologică mai profund dialectică, a cărei teză esențială ar fi următoarea : *materia*, ca temei al existenței, este capabilă nu numai de autodinamism, ci, ceea ce este mai important, *este capabilă de autoorganizare și autoperfecționare*.

De aici, pe de o parte, concluzia consecvent materialistă a *emergenței*, a capacității materiei de a produce noul, deci a creativității materiei și apoi a creației sale efective, pe de altă parte, concluzia *sinergetică* a rolului pe care îl au coacțiunile în producerea ordinii din dezordine, a ordinii superioare din ordine inferioară, pe fondul acțiunii universale a tensiunilor proprii contradicțiilor dialectice.

Într-o comunicare anterioară*, am avut în vedere corelarea teoriei contradicției dialectice, ca unitate universală a tendințelor de atracție și respingere, cu teoria generală a sistemelor și, mai cu seamă, cu tezele emergenței și ale sinergeticii. În articolul de față, voi încerca să dezvolt analiza anterioară, dezvăluind caracteristicile generale ale emergenței și, pe cît posibil, caracteristicile diferențiale care pot explica specificul creației umane, precum și mecanismele genezei ei.

Pentru acest din urmă aspect, mă voi opri la două caracteristici esențiale ale umanizării și ale perfecționării omenescului : *structurile logice și cele lingvistice*, care sînt instrumentele cele mai importante pentru realizarea cunoașterii și comunicării ideale și, totodată, pentru perfecționarea capacității umane de creație.

Este foarte interesant că aceste ultime cercetări reprezintă o dezvoltare a tezei marxiste despre corelația indisolubilă între muncă, gîndire și limbă, corelație considerată acum de tipul cauzalității structurale sau a cauzalității cu buclă, în cadrul căreia toți factorii acționează și suferă acțiunea celorlalți, se schimbă prin acțiune reciprocă.

Caracteristicile generale ale emergenței, analizate în ultimul timp de teoreticieni ca Mario Bunge și Ervin Lasló, chiar dacă nu convergent, ar fi : stabilitatea calitativă și selectivitatea. Pentru ca emergența să fie

* Vezi Călina Mare, *Object — system — dialectic contradiction*, în *Noesis*, X, Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences, 1984, p. 115—119.

posibilă trebuie neapărat ca din acțiunile reciproce ale celor mai simple entități (posibil de autonomizat) să rezulte formațiuni calitative relativ stabile spațio-temporal și funcțional. Această stabilitate relativă a anumitor sisteme poate permite, la rîndul ei, emergența unor sisteme mai complexe, de regulă superioare ce le servesc ca elemente de plecare.

Ideea care se impune, pornind de aici, este că apariția acestor noi structuri, a acestor noi instrucțiuni, generînd anumite stabilități calitative, trebuie să cuprindă *elemente de selectivitate*, unele interacțiuni reușind mai bine decît altele, în sensul stabilității relative.

Dacă se recunoaște această selectivitate a sistemelor, atunci apare o nouă viziune ontologică asupra existenței, foarte importantă prin realizarea spiritului unei gîndiri profund dialectice și anume : interacțiunile nu pot fi gîndite numai absolut sau preponderent întîmplătoare, ci și ca tipuri și nivele de necesitate, în care elementul întîmplător se integrează în manieră foarte diferită. Deci, apare într-o nouă lumină problema locului și rolului relației dintre întîmplare și necesitate în nașterea ordinii din dezordine, în geneza unei ordini superioare din alta inferioară.

Dacă această idee este acceptată, mai rezultă încă una : comportamentul teleonomic în biologie și comportamentul orientat de scopuri apar drept cazuri particulare ale capacității de autoorganizare și autoperfecționare a materiei în succesiunea emergent ierarhică a sistemelor.

Noua optică emergentist-sinergetică este îmbrățișată de o serie de cercetări din principalele domenii de studiu al existenței : în domeniul astrofizic, fizico-chimic, biologic și socio-uman, invitînd la abordări pluri- și interdisciplinare mai complexe. Cum arătam la început, la asemenea concluzii, știința și filosofia științei au ajuns prin generalizarea termodinamicii sistemelor aflate în stări departe de echilibru (M. Figen, J. Prigogine), prin generalizări astrofizice și cosmologice (S. Weinberg), precum și prin teoria generală a sistemelor, provenind fie dinspre modelări biologice (L. v. Bertalanffy, E. László), fie dinspre modelările tehnice ale comportamentului uman inteligent (N. Wiener, H. Simon, Mc. Pherson). Sînt de remarcat generalizările într-o viziune sinergetică (H. Haken), una matematică (R. Thom) și una filosofică (proprie lui I. Prigogine, secondat de Isabelle Stengers), fără să neglijăm nici aportul diverșilor specialiști în filosofia științei.

Notele generale de realizare progresivă a stabilității calitative, a selectivității, a creșterii ordinii capătă aspecte specifice în trecerea de la un nivel inferior la altul superior.

Discuțiile actuale repun în termeni noi aceste achiziții, mai ales pentru saltul calitativ de la chimic la biologic și de la biologic la socio-uman.

Din contribuțiile românești se pot aminti intervențiile lui Florin Felecan, Ilie Pârvu, Ionel Purica*.

Astfel în domeniul biologiei, corelarea realizărilor geneticii moleculare cu cele din teoria sintetică a evoluției și cu teoria informației a permis explicarea mai profundă a relației specifice dintre ordine și dezordine,

* Florin Felecan, *Categoria de organizare*, în vol. *Probleme de logică*, VIII, București, Edit. Academiei, 1981, p. 275—284 ; Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie*, cap. 3, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1984 ; Ionel Purica, *Schiță a istoriei societății umane ca sistem deschis sinergetic*. Comunicare la simpozionul „Raporturile dintre științele naturii, științele socio-umane și științele tehnice", 15 iunie 1984, Cluj-Napoca ; Călina Mare, *Progresul explicației științifice prin interdisciplinaritate*, în „Forum", 11, 1984.

dintre necesitate și întîmplare, precum și principiile din ce în ce mai complexe de optimizare a mecanismelor de autoreglare a organismelor, pentru realizarea explorării și utilizării din ce în ce mai adecvate a mediului ambiant*.

În lumina aceloraşi aprecieri din teoria generală a sistemelor creaţia umană apare ca cea mai complexă manifestare (din zona pe care o cunoaştem) a capacităţii de autoorganizare şi autoperfecţionare a existenţei în general, a activităţii de explorare şi utilizare a mediului ambiant. Ea constă atît în producerea noului cognitiv, ca descoperire a ordinii existente, cît şi ca producere a unei ordini noi inexistente anterior, sub forma unei realităţi spirituale şi sub forma unei realităţi materiale artificiale.

În cadrul studiului acestor capacităţi specifice de creaţie umană, un loc deosebit ocupă analiza structurilor logice şi lingvistice, ca instrumente principale ale realizării cunoaşterii şi comunicării ideale, puse în serviciul progresului ştiinţei, al activităţii umane în general.

În clarificarea acestor aspecte se remarcă, în ultimul deceniu, disputa dintre şcoala de psihologie genetică şi epistemologie genetică a lui Jean Piaget şi şcoala lingvistică a lui Noam Chomsky, aşa cum s-a realizat ea în 1975 la Centrul Royaumont, confruntare intitulată : *Teorii ale limbajului, teorii ale învăţării*"**.

Ar fi posibilă o comparaţie a acestei confruntări cu confruntarea din 1965 de la Londra între două şcoli de filosofie a ştiinţei, şcoala lui K. R. Popper şi şi şcoala lui Thomas S. Kuhn***. Confruntarea din 1975 a fost de o mare anvergură, pe un teritoriu problematic mai amplu, pluri- şi chiar interdisciplinar, precum şi din unghiuri filosofice foarte diferite. Ea a implicat—pe lîngă psihologi şi lingvişti—logicieni, matematicieni, biologi geniticieni, specialişti în psihologie animală, antropologi, teoreticieni ai ştiinţei şi epistomologiei de diverse orientări filosofice.

S-ar putea face menţiunea că organizatorul dezbaterii de la Royaumont, Massimo Piattelli-Palmarini, a pornit în prezentarea dezbaterii de la poziţiile epistemologice fundamentale, propuse de Imre Lakatos, cu scopul de a nuanţa tezele lui K. R. Popper şi de a realiza o apropiere de poziţiile considerate viabile ale lui Th. S. Kuhn. Astfel, Massimo Piattelli-Palmarini, împreună cu Jacques Mahler, au preluat şi aplicat la dezvoltarea de la Royaumont distincţia dintre *nucleul* dur (*hard core*) al unei teorii şi centura ei de protecţie (*protective belt*). Pe acest fundal de opţiune epistemologică ei au prezentat nucleele fixe şi centurile de protecţie ale ambelor teorii, sugerînd, în ultimă analiză, o direcţie de dialog, construindu-şi apoi o direcţie de sinteză.

Pentru problema temeiurilor creaţiei umane, în dezbaterea dintre J. Piaget şi N. Chomsky, sînt importante răspunsurile la două întrebări : 1) ce se consideră înnăscut şi ce este dobîndit prin învăţare şi 2) cum anume se realizează noul în structurile lingvistice şi în cele logice.

N. Chomsky pune accentul pe aspectele înnăscute ale structurilor lingvistice, considerîndu-le caracteristici general umane, date copilului

* C. Wittenberger, *Eseuri de biologie teoretică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981.

** *Théories du language, théories de l'apprentissage.* Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky, Paris, Editions du Seuil, 1979.

*** *Criticism and the Growth of Knowledge*, Edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1970.

la naștere, ca posibilități într-o formă foarte complex specializată. Potrivit concepției lui Chomsky, copilul în dezvoltare își perfecționează limbajul prin simpla maturizare a funcțiilor respective ale creierului uman. Maturizarea are, după părerea sa, caracterul unei *developări*, în sensul tehnicii fotografice, adică a unei puneri în evidență a ceea ce există deja în structurile înnăscute, asemănător maturizării activității inimii sau glandelor cu secreție internă. Este o tentativă de a explica preponderent prin mecanisme biologice formarea structurilor lingvistice, acceptînd soluțiile teoriei sintetice a evoluției. Jean Piaget, dimpotrivă, susține ideea esențială a *dezvoltării*, a nașterii structurilor logice și a perfecționării lor prin interiorizarea acțiunilor sensorio-motorii ,în sensul creării efective a acestor structuri în activitatea copilului în formare.

Mergînd consecvent pe linia psihologiei genetice, Piaget este convins—pe baza interpretării experimentelor făcute de școala sa—că structurile logice și cele lingvistice se formează în interacțiunea omului cu mediul ambiant, ca rezultat al învățării, înțeleasă ca o construcție prin anumite operații, de interiorizare a unor structuri exterioare și de producere a altora noi. El acceptă ideea unei anumite structuri înnăscute a creierului uman, dar avînd doar caracteristicile nediferențiate ale unor posibilități generale. Pentru Piaget este vorba deci de o formare și dezvoltare reală a structurilor gîndirii și limbii, nu numai de o developare a lor. Astfel, cele două orientări au răspuns la începutul dezbaterii de la Royaumont total diferit la cele două întrebări. Treptat a apărut, însă, tendința de apropiere, mai ales din partea grupului piagetian, fără să se anuleze total diferențele.

Este de constatat un fond unitar de interpretare (subliniat chiar de Jean Piaget), precum și deosebirile de vederi.

Fondul unitar de interpretare este „raționalismul structural" al celor două interpretări, opus empirismului behaviorist, cu explicații de tipul exclusiv al încercării și erorii. Diferențele se constituie pe fondul acesta unitar, în maniera în care sînt înțelese aspectele dobîndite, precum și mecanismele dobîndirii noului. Chomsky e mai apropiat în acțiunile sale de biologia genetică contemporană, de teoria sintetică a evoluției, în timp ce Piaget încearcă o sinteză între darvinism și lamarkism.

Pozițiile de principii, care separă cele două școli, sînt mai mult *programe de cercetare* decît soluții și, prin aceasta, ele trimit la anumite supoziții *ontologice și epistemologice*, care merită să fie comentate.

Supozițiile cuprinse atît în poziția lui N. Chomsky, cît și în poziția lui J. Piaget reprezintă tot atîtea necesități resimțite de ambii gînditori de a depăși domeniul efectiv al investigației științifice, pentru a oferi deschideri spre o cercetare viitoare sau de a interpreta la o mai mare adîncime propriile realizări.

Este foarte interesant de remarcat evoluția poziției lui J. Piaget. După ce susținuse multă vreme caracterul riguros științific al psihologiei și epistemologiei genetice, în dezbaterea de la Royaumont el este acela care insistă asupra necesității de a nu rămîne la datele cunoscute și asupra dreptului de a oferi deschideri ipotetice pentru a orienta investigațiile viitoare.

Or, la Royaumont, mulți participanți au scos în evidență aspectele viabile ale ambelor poziții, precum și aspectele îndoielnice, care trebuie să fie în continuare cercetate, precizate și corectate.

Ideea de bază, ce se desprinde din această dezbatere, revizuită și completată în varianta publică de M. Piattelli-Palmarini în 1979, este că *ambele orientări ridică probleme importante și propun soluții care trebuie luate în considerare și puse la lucru deopotrivă, avînd în vedere importanța și complexitatea temei abordate.*

Într-o interesantă alocuțiune rostită la al XII-lea Congres internațional de istoria științelor, ce a avut loc în 1968 la Paris*, Jean Rostand atrăgea atenția asupra faptului că, de regulă, marile teorii ce se confruntă se dovedesc a fi parțial adevărate și că ulterior știința se dezvoltă spre o sinteză a lor.

În același timp, el sugera tot acolo că, metodologic, aceasta nu justifică o atitudine dezarmantă de neutralitate, ci impune luarea unei anumite poziții active. „Fără îndoială—spunea el—este foarte constructiv de a învăța prin ea (prin istoria științelor) că adevărul se află rar în întregime de o singură parte și că cel mai adesea, marile dispute teoretice s-au încheiat printr-un compromis între cele două concepții antagoniste... Dar nu cred că există aici un motiv ca de fiecare dată cînd apare o discuție, să te refugiezi într-un fel de «neutralism» leneș, unde spiritul pierde resorturile sale și ardoarea sa combativă. Mi se pare că știința nu are nimic de cîștigat prin aceste refuzuri de angajare. Să nu uităm că există totuși opoziții în care unul dintre adversari are dreptate, și chiar dacă adevărul nu este în întregime de o singură parte, e posibil—în general—ca una din partide să lucreze mai bine decît cealaltă, pentru el".

Or, din acest punct de vedere considerînd dezbaterea de la Royaumont, cred că este cu putință și chiar necesar de evidențiat punctele de rezistență ale constructivismului piagetian și corelația lor cu pozițiile viabile ale teoriei lui N. Chomsky.

Este tot mai clar că extremele nu mai pot fi astăzi acceptate fără obiecții, nici poziția inițială a lui Piaget, nici cea a lui Chomsky. Cu deosebire, se confruntă maniera în care este prezentată de către Chomsky și Piaget relația dintre starea inițială S_0 (a noului născut) și starea relativ finală a S_t (a maturizării anumitor structuri).

Dacă la Chomsky starea inițială S_0 este considerată extrem de complexă, iar distanța dintre starea inițială și starea finală relativ neimportantă sub aspectul creativității specific umane (în sens de învățare prin construcție), la Piaget starea inițială este considerată extrem de simplă și starea finală—esențialmente rezultatul unei creații umane specifice.

Cercetările recente cu privire la posibilitățile de acțiune și la racordarea acțiunilor la noul născut relevă că acesta știe să facă mult mai multe lucruri decît în supozițiile piagetiene. Se atrage astfel atenția asupra necesității de a studia mai profund comportamentul noului născut și evoluția lui pe etape, cu intenția de a completa imaginea propusă de psihologia genetică și chiar de a o corecta.

Cum spuneam, apropierea celor două poziții este facilitată de concilierile încercate de către reprezentanții școlii lui Piaget.

Punctul central asupra căruia continuă să insiste J. Piaget pare să fie cel al explicării *genezei structurilor înnăscute* și al dezvoltării lor.

* Jean Rostand, *Discours inaugural*, în *XII Congrès International d'Histoire des Sciences*, Paris, 1968, *Actes*, Tome I B Discours et Conférences, Colloques, Discussions des rapports, Albert Blanchard, Paris, 1971.

Argumentul de principiu este că *aceste structuri au trebuit să apară*, pentru că ele sînt *specific umane* și nu aparțin ființelor *preumane*. Al doilea argument este deja o supoziție referitoare la mecanismele acestei geneze și dezvoltări, pe care Piaget le-a gîndit într-o manieră emergentistă de creștere a ordinii.

Datorită situației existente, unii din cei prezenți la discuție au sugerat *posibilitatea unei sinteze* a celor două nuclee specifice, în ceea ce au ele viabil pentru explicarea apariției și dezvoltării structurilor logice și a celor lingvistice.

Totodată este posibilă analiza analogiei dintre dezvoltarea studiului logico-lingvistic și mecanismele descoperirii și inovării în știință, iar de aici trecerea la cercetarea mecanismelor complexe ale creației general umane ca unitate între logic și extralogic, între aptitudini intelectuale, de imaginație, afective și volitive, între aptitudini și atitudini individuale și colective.

Punctele nodale în această cercetare și în generalizarea sa filosofică ar fi corelarea lor cu cercetările neurocibernetice, cu cele de modelare tehnică a proceselor gîndirii, precum și efortul de a înțelege complexele relații dintre întîmplare și necesitate, dintre dezordine și ordine, așa cum apar ele în trecerea de la biologic la socio-uman.

În acest cadru mi se pare mai rodnică supoziția piagetiană că aceste strucuri s-au format ca rezultat al unității ordinii și dezordinii și nu ca rezultat absolut al jocului factorilor întîmplători și apoi selecției între acești factori.

Or, această supoziție se înscrie pe linia celor susținute de teoretizările emergentist-sinergetice de perfecționare, de creștere a ordinii. Ea susține teza potrivit căreia fiecare sistem mai complex generează proprii principii de funcționare integrativă, ireductibile la sistemele inferioare din care a apărut. În acest spirit, este limpede că omul și societatea umană, al cărui element constitutiv de bază el este, se caracterizează prin anumite trăsături specifice: munca, gîndirea și limba, care toate împreună asigură creativitatea și creația umană de toate tipurile, nivelele și gradele cunoscute de noi.

În concluzie, reliefăm și pe baza acestor analize că, creația umană are temeiuri general ontologice, precum și temeiuri specifice de ontologie socio-umană. Primele țin de principiul integralității și de cel al creșterii ordinii, ca expresie de vîrf a capacității de autoorganizare și autoperfecționare a materiei în general; cele din urmă — de adîncimea specificității producerii noului ideal, de obiectivarea și obiectualizarea acestor aspecte noi.

Aici, cele cîteva direcții de investigare neurocibernetică, de tehnică de computerizare, de psihologie cognitivă, duc la următoarea concluzie: pe fondul acțiunii complexe umane, pe fondul echilibrării omului cu mediul ambiant, gîndirea și limbajul sînt rezultate și, în același timp, instrumente foarte importante ale dezvoltării creativității umane. Cu ajutorul lor, omul a reușit să construiască eficient o zonă a unei realități artificiale, care nu ar fi putut să ia ființă fără capacitatea sa de mișcare ideală în lumea posibilului, fără o construcție ideală, fără o proiecție ideală.

ISTORICITATEA BUNULUI SIMȚ ȘI ALTERNATIVELE DEVENIRII MORALITĂȚII PRACTICE

ALEXANDRU BULEANDRĂ

Lumea în care trăim traversează o perioadă de adînci frămîntări, de neliniști, de contradicții, sentimentul insecurității se extinde pe arii din ce în ce mai largi, cuprinzînd, practic, întregul mapamond. Este aparent paradoxal ca această stare — de lucruri și de spirit — să coincidă cu cea mai efervescentă etapă de progres tehnic și științific din istoria umanității; dar aceasta este realitatea, iar alternativa e clară: ori se va continua calea ce duce la prăpastie, la înfruntări care să pună în joc însăși existența civilizației umane, a vieții chiar, ori se va alege calea conviețuirii în armonie, nu numai logic necesară, dar și posibilă, în beneficiul tuturor națiunilor, al tuturor oamenilor de pe acest pămînt. Într-o asemenea viziune, însăși existența alternativei pune în valoare marile resurse de pace ale umanității, ce se cer deplin valorificate.

În această situație de viață generală, *invocarea bunului-simț* a devenit o constantă a epocii actuale, semn că reprezintă, mai mult ca oricînd, o *nevoie socială*. Este convingerea tot mai fermă a popoarelor că a gîndi cu bun-simț alternativele fundamentale — pacea sau războiul, viața sau autodistrugerea — constituie garanția ultimă a supraviețuirii umanității.

Iată de ce a uita învățămintele experienței istorice ar însemna o negare a eficienței sociale a bunului-simț, fie o criză sau doar o „adormire" a sa.

★

Experiența istorică a poporului român s-a constituit în confruntări dure cu situații de viață grele, în bătălii pentru supraviețuire economică, politică, etnică. În aceste condiții istorice vitrege, *folosul obștei*, al țării s-a menținut secole de-a rîndul ca referent moral fundamental, conferind note specifice sensibilității și virtuților morale ale poporului român. Experiența de viață și profunzimea de gîndire a poporului nostru s-a cristalizat în *modele de viețuire* care au întruchipat valori perene ale moralei strămoșești: omenia, dorul de libertate și dreptate, modestia, hărnicia, cinstea, curajul, dîrzenia. Sensibilitatea și înțelepciunea poporului, marile calități sufletești s-au format în lupta pentru realizarea celor mai înalte năzuințe sociale și naționale și au avut un rol primordial în supraviețuirea și dezvoltarea noastră neîntreruptă. Acest statut istoric a generat o *intimitate indestructibilă* a virtuților morale străvechi și a structurii sale psihice, adică *bunul-simț românesc*. Numai astfel se poate înțelege cum românii, în ciuda situațiilor vitrege cu care au fost confruntați, „tot au stătut și s-au ținut așa cum sînt" — ne spune cronicarul.

Fundată pe această zestre morală, politica generală a României socialiste își demonstrează virtuțile sale constructive atît în abordarea problematicii formării omului nou, constructor activ și conștient al noii orînduiri, cît și în înțelegerea și rezolvarea marilor probleme ale epocii actuale.

Construit cu poporul și pentru popor, socialismul românesc valorifică plenar înțelepciunea și energia colectivă a maselor în spiritul uma-

nismului orînduirii noastre, considerat ca „cea mai înaltă etică" [1]. Modul de viață socialist integrează într-o structură armonioasă valorile morale perene cu cele specifice noii orînduiri și se concretizează în chipul moral al comunistului, instituit, în activitatea politico-educativă de formare a omului nou, ca *model de viață*.

În *evaluarea morală* a situației de viață generale a epocii actuale, poporul român, prin exponentul său cel mai autorizat — secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu—, pornește de la analiza concret-istorică, în spiritul umanismului socialist, a realităților sociale și politice și promovează cu consecvență „încrederea în puterile omului de a-și croi un destin mai bun, în forța sa de autoperfecționare, în sentimentele și virtuțile sale înalte, în victoria luptei pentru fericirea umanității" [2]. În concepția partidului nostru, a secretarului său general, rațiunea, luciditatea, răspunderea față de soarta omenirii și condamnarea fermă a forțelor obscurantiste, reacționare, reprezintă condițiile fundamentale ale instaurării în viața umanității a unei *noi ordini morale*, pentru „realizarea în viață a principiilor noului umanism, ale deplinei egalități și respectului reciproc între națiuni, pentru înfăptuirea aspirațiilor tuturor popoarelor de a trăi libere, nestingherite, într-un climat de pace și destindere" [3].

Sînt cerințe elementare ale maselor muncitoare din întreaga lume, drepturi firești din punctul de vedere al bunului-simț românesc.

★

Dacă situația de viață generală ce caracterizează etapa actuală din evoluția societății contemporane ridică bunul-simț la rangul de *instanță supremă a umanului*, atunci o *critică a bunului-simț*, a temeiurilor și funcționalității sale sociale și individuale, este o problemă teoretică prioritară.

Din perspectiva teoriei etice și a practicii morale, o *problemă fundamentală* pare a fi cea a *raportului dintre modul de viață și bunul-simț*, conexiune privită în sincronia și diacronia celor două relate. Acest *sistem de probleme*, cuprinde, între altele : definirea bunului-simț ; istoricitatea și determinarea socială a bunului-simț ; interrelația dintre moralitatea practică și bunul-simț ; criza bunului-simț în situațiile revoluționare și alternativele devenirii moralității practice ; bunul-simț și educația morală etc.

În conformitate cu semnificarea carteziană, în jurul căreia gravitează toate definițiile „de dicționar", bunul-simț sau „înțelepciunea universală" este o capacitate naturală a omului, o determinare a rațiunii, mai precis a funcționării ei cotidiene („în orice împrejurare a vieții") și constă în „putința de a judeca bine și a deosebi adevărul de fals". Deși este o definire preponderent gnoseologică—în termeni de adevăr și fals— ea are și o rezonanță morală ce își află sursa în scopul activității intelectului : *„intelectul să arate voinței ce trebuie să aleagă"* [4].

[1] Nicolae Ceaușescu, *Dezvoltarea învățămîntului, științei și culturii în România*, în colecția „Din gîndirea social-politică a Președintelui României", București, Edit. politică, 1979, p. 165.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă*, în colecția „Din gîndirea filozofică a Președintelui României", București, Edit. politică, 1981, p. 37.

[3] *Ibidem*, p. 220.

[4] René Descartes, *Reguli utile pentru îndrumarea minții și cercetarea adevărului, regula I*, Bucureşti, Edit. științifică și enciclopedică, 1964.

În prelungirea acestei definiții, și susținuți de sugestiile oferite de înțelesul comun al termenului, opinăm că bunul-simț se implică în moralitate, sau bunului-simț îi este inerentă determinarea morală în măsura în care omul receptează, se comportă, ia atitudine față de situațiile de viață cotidiene operînd cu modele și principii de practică morală însușite prin educație *.

În consecință, schema funcționării bunului-simț implică cu relativă claritate sincretismul morală-cunoaștere : *a „intui"* specificul situației de viață, astfel încît să-i răspunzi cu un comportament adecvat și verificat („aprobat") de colectivitate **.

Bunul-simț apare și funcționează la nivelul spontaneității morale, dar, spre deosebire de aceasta, are confirmarea și reconfirmarea experienței de viață a comunității. *Morala spontană* este „fragilă", ea cuprinde reacțiile nemijlocite care, dacă nu sînt susținute de repetarea complexului situațional care le-a generat, dispar fără a lăsa „urme". Bunul-simț presupune, ca notă distinctivă, tocmai punerea în lucru a comportamentelor, sentimentelor, disponibilităților moralei spontane; deci bunul-simț va respinge acele deprinderi, trăiri etc. care nu corespund acumulărilor sale. Este o *desprindere de nemijlocit*, o relativă autonomizare a sistemului implicit de opțiuni, o tendință către conștientizarea și în propria structură a *valorilor* implicate în moralitatea spontană.

Noțiunea de *paradigmă*—poartă de izomorfisme între etică și epistemologie în general, între cunoașterea morală și cunoașterea tacită, în special,—induce posibilitatea concretizării și operaționalizării bunului-simț; el apare, astfel, desemnînd *sistemul consistent al modelelor de practică morală și capacitatea de a opera cu ele.* *** Din punct de vedere funcțional, modelul de practică morală este un complex operațional înglobînd cunoașterea și instituind moralitate în situațiile de viață asemănătoare cu *situația de viață exemplară* care l-a generat. Situația de viață exemplară este o situație de viață din istoria unei comunități, pentru ai cărei membri ea s-a impus cu forța evidenței, ca o condiție de existență și principiu dinamic. Soluția morală concretă (modelul) va modifica specific acest ansamblu de condiții de funcționare normală a comunității date în etapa istorică respectivă.

Experiența istorică a comunității constă dintr-un flux continuu al situațiilor de viață ****. Problema care se pune și care trebuie rezolvată în permanență este aceea a compatibilității dintre noua situație de viață și situația de viață exemplară, sau, mergînd pînă la bază, dacă noua situație de viață se înscrie sau nu în setul de *situații de viață posibile* și deci compatibile cu modul de viață al comunității date.

* Politețea, ca alfabet al eticii, este o codificare pentru uzul cotidian a bunului-simț (vezi, Dan Bihoreanu, *Mersi, pardon, scuzați*, București, Edit. tineretului, 1969, p. 231 și urm.).

** Aici considerăm, tacit, simțul moral ca modalitate de trăire, de percepere a semnificațiilor morale ale reacțiilor simțului comun; în acest sens, simțul moral generează morala spontană.

*** Aceste modele sînt soluții concrete ale unor situații de viață exemplare pentru o comunitate umană (familie, grup socioprofesional, clasă socială, comunitate etnică). Modelul reprezintă o călăuză de comportament și acționează ca mobil spiritual, individual sau colectiv. Modelul de practică morală este, așadar, idealul moral, valoarea morală, norma morală, în situație, în act (6, p. 31—41).

**** Definim *situația de viață cotidiană* ca situație de viață avînd aceleași componente, cu aceleași semnificații ca situația de viață exemplară. Modul de viață generează o multitudine de situații de viață cotidiene și stabilitatea lui presupune — la limită — uniformitatea acestora. Limita înseamnă izolarea comunității, conceperea ei ca o societate ideală în care contradicția, schimbarea sînt adversari aduși la tăcere; ceea ce este imposibil din punct de vedere istoric.

Noua explicitare transformă bunul-simţ într-o noţiune dialectică *concret-istorică*: concretă, pentru că bunul-simţ este conţinut ca *nivel moral operaţional* într-un anume mod de viaţă al unei anumite colectivităţi aflate într-o situaţie de viaţă particulară; istorică, întrucît schimbarea revoluţionară a structurii ontologice a modului de viaţă este fermentul unor mutaţii complexe în structura praxiologică şi axiologică a modului de viaţă.

Bunul-simţ îşi pierde, aşadar, blazonul de categorie abstractă, anistorică, devenind, din punct de vedere genetic şi funcţional, o dimensiune a practicii istorice a unei comunităţi umane.

★

În prelungirea redefinirii bunului-simţ, avansăm următoarea *ipoteză de lucru*: bunul simţ se structurează pe *două nivele*—unul *operaţional* şi altul *valoric*—, care transpar, sînt „obligate" să funcţioneze drept modele de practică morală, respectiv criterii de valorizare morală, în mod *diferenţiat*, în funcţie de solicitările mediului social. Nu este vorba de o dedublare, de două „conturi morale", ci de funcţionarea bunului-simţ pe baza unui *principiu al economicităţii sau (şi) comodităţii* *.

A. NIVELUL OPERAŢIONAL AL BUNULUI-SIMŢ

—este, oarecum, un nivel de suprafaţă, exersat, „tocit", care conţine reperele orientării în viaţa de fiecare zi; de aici şi monotonia în funcţionarea bunului simţ: aceleaşi situaţii, aceeaşi atitudine morală fundată pe aceleaşi modele de practică morală, care, la rîndul lor, dau expresie cotidiană aceloraşi valori;

—se înscrie, mai mult sau mai puţin exact, într-o matrice existenţială asimilată şi acceptată ca atare (în sincronia ei);

—acestui nivel îi corespund trebuinţele, interesele, dorinţele cotidiene (pe care toată lumea le cunoaşte şi pentru care toată lumea luptă);

—ca substrat ontologic al acestui nivel, fiinţa umană participă la moralitatea în *totalitatea ei parţială* (totalitatea fiinţînd la un anumit nivel de participare);

—este ceea ce se înţelege în general prin bun-simţ (capacitatea de orientare eficientă, aprecierea justă a situaţiilor, persoanelor).

* Un argument indirect în sprijinul acestei ipoteze mi se pare a fi cel relevat de Mircea Flonta în lucrarea *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică* (Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1985). În ampla demonstraţie privind evidenţierea infrastructurii filosofice a gîndirii ştiinţifice exacte, autorul relevă statutul funcţional specific al supoziţiilor-cadru ca „forţe din adîncuri ce determină marile direcţii de mişcare ale gîndirii cercetătorului" în raport cu metoda ştiinţifică ale cărei elemente operaţionale — experimente, deducţii, calcule, modele — în condiţii normale pare că ghidează în exclusivitate comportamentul cercetătorului. Dar marile revoluţii din istoria ştiinţelor exacte sînt, în primul rînd, prefaceri profunde în fundamentele filosofice ale gîndirii ştiinţifice. Nivelul de profunzime al gîndirii teoretice, fundamentul ei filosofic latent cuprinde reprezentări generale, supoziţii, idei mai mult sau mai puţin elaborate, pe care se întemeiază un anumit fel de a vedea căile viitoare ale dezvoltării teoriei. „Presupoziţii-cadru ale cercetării, deci opţiuni care au caracter esenţial filosofic, exercită o influenţă determinantă asupra judecăţilor ştiinţifice ale cercetătorilor" şi deci reprezintă dimensiuni fundamentale ale unei perspective istorice asupra dezvoltării gîndirii ştiinţifice.

—este o „zonă" cu mare grad de generalitate, de perenitate, dar și de intimitate; este *intimitatea morală* a unui popor, a unui grup social, a unei persoane („Sinele lor etic"—cum ar spune C. Noica);

—experiența seculară moștenită și decantată în situații de viață exemplare reprezintă baza ontologică a acestui nivel;

— este un nivel rar solicitat, adică numai atunci cînd apar situații de viață *excepționale*, cînd existența, modul însuși de a ființa sau chiar ființarea însăși, sînt amenințate (război, catastrofe naturale, revoluții);

— raritatea apariției acestui nivel — deși el *funcționează permanent* ca *ultimă instanță* de generalizare empirică și evaluare morală — se aseamănă unei explozii, unor răbufniri din adîncuri uitate și, de aici, surpriza pentru contemplatorul fenomenului moral: acest nivel de profunzime devine, oarecum peste noapte, activ și pozitiv în acțiunea sa; valorile morale, principiile morale etc. apar într-o formă „pură", „ideală", ca într-un experiment în care ceea ce este neesențial pentru ființa umană nu este luat în considerație. Este o tentativă de a pune lucrurile la punct, de a restabili matricea existențială (componentele ontologice și praxiologice ale modului de viață); odată restabilită matricea existențială, acest nivel „își reia locul", îmbogățindu-se treptat cu acumulările generate de situațiile limită".

Situațiile de viață excepționale *singulare* nu determină o criză a bunului-simț în integralitatea lui, ci doar o activizare a nivelului său de profunzime și o extindere a nivelului constituit din modelele de practică morală.

Criza bunului-simț se manifestă ca eșecuri repetate în tentativa de a valoriza moral și a lua o atitudine morală *firească* relativ la situații de viață relativ noi, care se repetă din ce în ce mai des, avînd tendința de a se *permanentiza*.

Marea problemă a genezei unei noi morale (deci și a moralei socialiste) se poate pune numai răspunzînd la întrebarea: ce se întîmplă atunci cînd nu se mai poate restabili matricea existențială și cînd, vrînd-nevrînd, colectivitatea respectivă participă, prin nivelul de profunzime al bunului său simț, la fundarea unui nou mod de viață?

★

Procesul revoluționar al construcției și dezvoltării multilaterale a societății socialiste creează condițiile obiective ale edificării unei noi matrici existențiale ce solicită și favorizează formarea virtuților omului nou, participant activ și creator al noului mod de viață.

În cadrul acestui proces, partidul nostru valorifică plenar, în spiritul umanismului socialist, zestrea de virtuți morale care constituie nivelul de profunzime al bunului-simț românesc, ca temei al modelelor de practică morală socialistă. Specificul modelului comunist de muncă și viață îl reprezintă — așa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — stimularea însușirilor celor mai nobile ale omului,

dezvoltarea sensibilității sale, „a dorinței și a voinței de autodepășire", pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire" [5].

Ambianța morală sănătoasă propice desfășurării educației revoluționare presupune, în același timp, combaterea hotărîtă a influențelor vechii societăți, a concepțiilor retrograde despre om și umanism, lupta împotriva obiceiurilor și moravurilor care poartă amprenta modului de viață burghez.

În situațiile noi, create prin victoria revoluției socialiste, percepute ca situații de criză ale vechiului mod de a fi, în prim planul moralei practice burgheze și mic-burgheze apare nu îndoiala cu privire la valabilitatea codului lor moral, ci grija relativă la conservarea modului de viață în *ansamblul* său. Chiar dacă, prin dedublare, este „sacrificată" componenta axiologică, acceptîndu-se unele norme, principii morale „abstracte" (rupte de modul de viață adecvat), modul de viață burghez tinde să fie conservat în datele sale fundamentale — ontologice și praxiologice.

Morala-kitsch apare în epoca de criză a bunului-simț burghez și mic-burghez și reprezintă o modalitate de supraviețuire a moralei practice a claselor și grupurilor sociale reacționare private de privilegiile exercitării puterii. Din perspectiva ipotezei de lucru avansate, morala-kitsch este *o morală de „suprafață"*, care „pune în paranteze" nivelul valoric al bunului-simț (pentru că acesta este în criză) și funcționează conjunctural ca un ansamblu de modele de practică morală *autonom* în raport cu valorile morale. Ca practică morală ea se prezintă ca *„joc cu semnificanți morali"*, mai precis ca tehnologie de utilizare pragmatică a modelelor de practică morală; modelele devin interșanjabile, nu mai au semnificație valorică ci doar funcțional-pragmatică, de asimilare sau adaptare la situațiile de viață cu scopul conservării unor elemente ontologice și praxiologice ale modului de viață anterior. Este un adevărat talmeș-balmeș, îngrămădind fragmente disparate de moralitate într-un sincretism care împacă pe toată lumea.

Morala-kitsch este o morală care se vrea accesibilă, fiind „pe măsura" omului; caracterul metafizic al acestei concepții tacite despre om și măsura omului este evident: omul este ceea ce este și nu ceea ce devine — pentru că nu devine... Prin urmare, principiul educațional care asigură perpetuarea moralei-kitsch este *imitarea*, copierea modelelor de practică morală create anterior. O morală a convenienței și a plăcerii legate de senzual, cochetînd cu „viciul ascuns, viciu călduț și dulceag". Morala-kitsch este compatibilă cu *mitul* și *idolatrizarea* ca reacții morale răspunzînd nevoii psihologice de ideal; prin acestea, se confundă valoarea morală (sau ceea ce are aparența valorii morale) cu ființa care se crede că revelează această valoare, și reciproc. Fanatismul „moral" este pasul următor...

Bunul-simț burghez „oscilează înainte și înapoi într-un labirint de compromis instabil" [6].

Analiza concret-istorică a bunului-simț din perspectiva umanismului socialist evidențiază dinamica sinuoasă, contradictorie a nivelelor sale în funcție de contextul istoric dat. Dacă bunul simț al claselor exploatatoare degenerează în cadrul unui mod de viață care duce la degradarea morală a ființei umane, bunul-simț al maselor populare, antrenat într-un

[5] Nicolae Ceaușescu, *Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă*, în colecția „Din gîndirea filozofică a Președintelui României", p. 116.

[6] Abraham Molles, *Psihologia kitsch-ului*, București, Edit. Meridiane, 1980, p. 79.

proces revoluționar care are ca scop suprem omul și drepturile sale fundamentale — libertatea, pacea, viața, dreptul la muncă, la învățătură și cultură, dreptul de a lua parte la conducerea statului —, poate deveni și devine terenul ferm al propășirii omenirii și a adevăratelor sale valori.

Bunul-simț românesc—fundat pe virtuțile morale ale poporului și dezvoltat în condițiile revoluției socialiste prin integrarea armonioasă a valorilor și modelelor de muncă și viață comunistă—se manifestă ca reper moral în societatea noastră de azi. Pe acest temei de înaltă moralitate, poporul român, România socialistă, promovează „principiul rațional și generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivității, a poporului, a umanității" [7].

[7] Nicolae Ceaușescu, *Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă*, în colecția „Din gîndirea filozofică a Președintelui României", p. 42.

ȘANSA ISTORICO-FILOSOFICĂ A UNEI DIALECTICI A INVOLUȚIEI

ION IRIMIE

La o primă vedere, titlul de mai sus ar putea să pară șocant, generînd mai multe feluri de nedumeriri. Unele s-ar lega de termenul de *șansă*, altele de cel de *involuție*. Există oare vreo dialectică a faptelor sau a ideilor care să poată fi pusă sub însemnele șansei sau neșansei? Se pare că da. Numai că o asemenea dialectică nu poate fi cea reală, cea care se derulează și fără noi, ci numai una de rang teoretic, una care ține de producția noastră de idei. Și de ce „involuție"? Nu ne învață dialectica de pînă acum că a gîndi consecvent *dialectic* înseamnă a gîndi în litera și spiritul *evoluției*? Nu se presupun acești doi termeni în așa fel încît aproape că formează un concept analitic? Atunci, totuși, de unde și de ce dialectica involuției"?

Dar, să nu anticipăm prea mult nici cu întrebările și nici cu răspunsurile. Să afirmăm simplu, pentru început, că sub titlul în cauză va fi vorba de provocările filosofice ale faptului și conceputului de entropie, de provocările filosofice ale termodinamicii, de modul în care s-a răspuns și, mai ales, nu s-a răspuns acestor provocări.

★

Nu ne angajăm acum la nici un fel de istorie în jurul celui de al doilea principiu al termodinamicii și nici la vreo analiză sau sinteză teoretică în care să caracterizăm entropia, să decodificăm conținuturile principiului pe care-l poartă cu sine. Vom presupune că cititorul știe ce este entropia, că este familiarizat cu ideile potrivit cărora cel de al doilea principiu al termodinamicii afirmă că evoluția lumii și a sistemelor ei conduce spre stări din ce în ce mai degradate calitativ, spre dezordine universală, spre stările cele mai probabile. Cu asemenea presupuneri pornim la drum afirmînd că principiul în cauză, prin adîncimile și deschiderile lui teoretice, nu putea să nu provoace și gîndirea filosofică.

Și totuși, gîndirea filosofică s-a lăsat antrenată aproape exclusiv de așa-numita temă a „morții termice". Nici aceasta, de altfel, n-a fost luată în seamă cu toate adîncimile și implicațiile ei. Răspunsul s-a formulat destul de rapid și destul de simplu : nu poate fi vorba de „moarte termică" deoarece atît Universul în ansamblu cît și „locuitorii" lui sînt sisteme „deschise" și, drept consecință, ies de sub incidențele celui de al doilea principiu. Creșterea entropiei poate amenința cu „moartea" numai sistemele supuse unei întemnițări absolute.

În formularea unui asemenea răspuns s-a suprasolicitat faptul că în evidențierea legii entropiei s-a recurs mereu la modele și/sau experiențe ideale, la cazuri în care se postula condiția izolării absolute. Imaginarea unor asemenea experimente nu anula însă implicațiile efective pe care legea în cauză le avea în lumea fizică reală, în lumea sistemelor relativ

deschise ale acesteia (spunem *sisteme relativ deschise* și nu pur și simplu deschise, deoarece sistemele reale sînt realmente relativ deschise, așa cum sînt și relativ închise; de o „deschidere" care să nu fie și o relativă „închidere" și invers nu poate fi vorba). În aceste împrejurări, putem ușor observa că răspunsul pe care gîndirea filosofică îl dădea provocării lansate de acest al doilea principiu al termodinamicii cădea undeva alături de țintă.

Cu toate acestea, prin simplitatea și claritatea lui răspunsul avea să convingă și mai ales să liniștească spiritele, să le scoată de sub spectrul ideii că lumea ar evolua pe căile unor degradări calitative fără întoarcere. În același timp, un atare răspuns, într-un context ideatic extrem de complicat, a putut abate atenția reflecției filosofice de la provocările de mai largă anvergură și adîncime pe care cel de al doilea principiu le aducea cu sine.

Despre ce este vorba? Mai întîi, despre faptul că cel de-al doilea principiu al termodinamicii n-a fost considerat printre premisele sau argumentele științifice ale filosofiei dialectice. Din arsenalul ideatic al termodinamicii a fost reținut — printre aceste premise — doar primul principiu, și acesta doar în măsura în care s-a împletit cu principiul mai larg al conservării și transformării substanței și energiei. De fapt, la o analiză mai atentă, cel de al doilea principiu are implicații dialectice mai profunde; în conținutul lui vizează stări calitative, o anume dinamică a acestora. Principiul în sine ar fi putut alimenta foarte bine și într-un mod realmente specific tabloul filosofic al unei lumi în devenire.

Bineînțeles, de alianța celui de al doilea principiu cu gîndirea dialectică și de opozițiile lui esențiale cu filosofia metafizică se poate vorbi numai dacă luăm drept criteriu al dialecticii și/sau dialecticității criteriul înnoirilor calitative. Dacă însă aplicăm acest criteriu, dacă înțelegem prin dialectică teoria care pe lîngă schimbarea calităților afirmă obligatoriu și ideea unui sens ascendent, al acestor schimbări, atunci cel de al doilea principiu este un principiu antidialectic.

Atunci cînd am afirmat că meditația filosofică nu s-a aplecat cu suficientă atenție asupra conținuturilor mai de fond ale provocărilor filosofice ale termodinamicii, am avut de fapt în vedere tocmai nesesizarea opozițiilor dintre dialectica curentă și aceea pe care o sugera cel de al doilea principiu. Am avut în vedere mai ales faptul că filosofia ultimelor două secole a pierdut șansa elaborării unei dialectici inspirate de realitatea legii entropiei.

De la orice distanță am privi, se observă cu ușurință faptul că orientările aflate în prim plan și în confruntare au fost cele ale metafizicii și ale dialecticii *evolutive*.

După cum se știe, din unghiul raportării la știința timpului, metafizica era linia de gîndire care asimila filosofic adevărurile mecanicii newtoniene, direcțiile dezvoltării acesteia. Potrivit unei asemenea asimilări, gîndirea metafizică afirma că lumea s-ar caracteriza prin stări de adîncime esențialmente staționare, invariabile; calitățile lumii ar fi mereu aceleași. Mișcarea ar ține de zonele de suprafață, menirea ei ar fi de genul reproducerii structurilor din eternitate date. Săgeata timpului nu ar afecta zona de fond a lucrurilor; trecutul și viitorul ar fi realități identice.

Din perspectiva gîndirii dialectice tabloul filosofic al lumii ni s-a înfățișat esențial diferit: lumea ca lume a apărut ca fiind supusă

unor permanente înnoiri calitative; în ciuda atîtor stabilităţi relative şi repetiţii de suprafaţă, lucrurile şi ideile s-au arătat „aşezate" pe nisipuri mişcătoare. Lumea n-a fost aşa cum este şi nu este aşa cum va fi: trecutul şi viitorul sînt „lucruri" diferite. Dar în cuprinsul acestei dialectici, expusă în tomuri nenumărate de carte filosofică, cursul schimbărilor e privit ca realizîndu-se de jos în sus. Dialectica epocii moderne este prin excelenţă o dialectică a evoluţiei, a mersului în sus, a progresului întru complexitate şi organizare, a creşterii întru înnobilare calitativă. Cosmosul se desprinde din haos, soarele se condensează printr-o devenire a cosmosului, viaţa apare din evoluţia Terei, omul se naşte pe fondul complicării şi înnobilării vieţii etc. Momentele involuţiei sau ale stagnării vremelnice, chiar dacă erau luate în seamă, erau privite doar ca nişte „condiţii" ale mişcării mereu ascendente.

Centrată pe ideea devenirii progresive, dialectica — aşa cum s-a impus ea — este gîndită din unghiurile explicării omului, alimentării aspiraţiilor sale. Este o dialectică în care subtextual se afirmă că prezentul e „superior" trecutului, că viitorul va fi cu siguranţă mai bun decît prezentul. Această dialectică alimentează specific optimismul individual şi istoric.

Din perspectiva condiţionării ştiinţifice, toată această întinsă gîndire dialectică se inspiră din teoria cosmogonică Kant-Laplace, din geologia evoluţionistă a lui Lyell, din legea conservării şi transformării energiilor şi, nu în ultimul rînd, din teoria darvinistă a originii speciilor.

Din unghiul aceleiaşi condiţionări, filosofia secolelor XIX şi XX avea la îndemînă şi o altă cale de gîndire, calea unei dialectici în care toate drumurile coboară. La o asemenea dialectică anti-hegeliană s-ar fi putut ajunge, însă, numai dacă sentinţa din cel de al doilea principiu al termodinamicii — „entropia lumii tinde spre un maxim" (Clausius) — ar fi fost considerată premisă de bază şi asimilată filosofic. Din perspectiva unei asemenea dialectici, locul ideii de *evoluţie* ar fi fost luat de ideea de *involuţie*. Lumea şi sistemele ei ar fi fost privite ca ieşite din stări iniţiale de genul ordinii sau hiperordinii şi ca înaintînd spontan şi inevitabil spre o dezordine generală, spre condiţia de haos. Dacă am folosi terminologia binecunoscută în acest proces de involuţie, am avea de-a face mai întîi cu momentele conflictului, de la care s-ar trece, prin opoziţii şi deosebiri, spre anularea lor în noaptea uniformităţii absolute; salturile ar fi doar momente ale pierderii de caracteristici calitative: „negările" ar fi fost considerate drept victorii ale inferiorului, iar prin noţiunile de „negare dialectică" „negarea negărilor" etc., ar fi fost denotate procese ale degradării ierarhizării sistemice.

Din perspectiva sociologică şi antropologico-filosofică, o asemenea dialectică ar fi fost una a regretelor, ce ar fi alimentat pesimismul individual şi istoric.

Cum se explică însă această neelaborare? De ce oare Carnot şi Clausius, Boltzmann şi Maxwell nu s-au bucurat de audienţa filosofică de care s-a bucurat Darwin, să zicem.

Orice încercare de răspuns la asemenea posibile şi legitime întrebări ar urma să ia în discuţie cel puţin următoarele tipuri de cauze şi/sau conditii.

1. Condiţionările de ordin *ştiinţific*. Aici ar trebui invocate, mai întîi, acţiunea inversă şi inhibitivă a tuturor acelor premise ştiinţifice care au inspirat şi alimentat procesul filosofic al elaborării şi afirmării dialecticii de tip hegelian. Marile realizări ale cosmogoniei, fizicii, biologiei, paleon-

tologiei, istoriei etc. au acţionat concentric în favoarea marelui principiu al mersului ascendent, al mişcării de la simplu la complex. Aceleaşi epocale realizări au acţionat disfuncţional asupra procesului asimilării filosofice a celui de al doilea principiu al termodinamicii. Argumentarea ştiinţifică a ideii de evoluţie abătea atenţia de la tot ceea ce ar fi putut pleda în favoarea unei idei complementare, chiar opuse — ideea de involuţie. Autoritatea lui Darwin împinge la periferie audienţa filosofică a lui Carnot şi Clausius.

S-ar mai putea adăuga, aici, credem noi, şi o notabilă diferenţă în afirmarea teoretico-ştiinţifică a celor două principii concurente. În explicarea acţiunii legii sau legilor evoluţiei, de pildă, nu se "imaginau" contextele de realitate în care se considera că legea îşi face jocul. Cu legea entropiei lucrurile stau puţin altfel. Ea este descrisă în situaţii relativ artificiale, ca să nu zicem ireale. Ca regulă, „zonele" de realitate în care se urmărea acţiunea legii erau supuse unor condiţii ideale vizînd „întemniţarea" absolută. Această manieră de a vorbi despre creşterea entropiei cultiva, oarecum firesc, impresia că cel de-al doilea principiu nu are aderenţa la real pe care o avea principiul lui Darwin.

Nefilosofarea pe temele devenirii involutive a mai fost condiţionată, credem noi, şi de formularea celui de al treilea principiu al termodinamicii. Potrivit acestuia, creşterea entropiei nu poate atinge niciodată cotele ei maxime. Se sugera în acest fel că ameninţarea cu moartea termică nu-i prea gravă şi că dialogul filosofic pe această temă ar putea fi lăsat să se stingă. În felul lui, principiul lui Nerst putea linişti spiritele şi putea abate atenţia de la caracterul presant al provocărilor filosofice pe care cel de al doilea principiu le conţinea în sine.

2. Cndiţionările *ideologice*. Avem în vedere influenţa intereselor de grup social, mai ales a intereselor de clasă asupra dinamicii ideilor filosofice. Or, mai ales în perioada elaborării filosofiei dialectice, interesele burgheziei erau preponderente şi ele nu puteau conduce spre o dialectică a involuţiei. Realizarea acestor interese avea nevoie de o filosofie care să deschidă o anumită perspectivă, să alimenteze un optimism istoric. Burghezia avea nevoie de o filosofie care să-i susţină într-un mod specific întreg setul acţiunilor ei istorice. Clasicii gîndirii dialectice — Kant, Fichte, Hegel — au şi dat curs unei asemenea nevoi sau comenzi sociale.

Lucrurile nu se schimbă substanţial nici atunci cînd intră în joc interesele de sine stătătoare ale clasei muncitoare. Dimpotrivă, putem constata o repotenţare a contextului ideologic care a susţinut poziţiile dialecticii evolutive, care abia prin Marx şi Engels îşi găseşte forma sau formula cu adevărat consecventă. Aspiraţiile istorice ale clasei muncitoare nu puteau conduce decît spre o dialectică a progresului continuu, spre o filosofie menită să alimenteze specific mersul ascendent.

În perioada ultimelor două secole au existat însă şi clase în declin, forţe sociale retrograde (nobilimea, moşierimea, de la un timp chiar burghezia). O întrebare se impune de la sine: de ce oare de pe poziţia socială a acestora nu s-a constituit o filosofie a declinului care să ia forma unei dialectici a coborîrii? Nu-i vorba de faptul că în acest timp nu s-ar fi filosofat niciodată pe tema „declinului", e vorba doar de faptul că asemenea filosofări s-au circumscris pe arii tematice relativ restrînse (domeniul culturii, filosofia istoriei etc.), că ele n-au evoluat niciodată pînă la elaborarea unei ontologii, mai precis, a unei dialectici a mersului în jos. Chiar atunci cînd de pe asemenea poziţii s-a teoretizat decăderea

sau s-a regretat trecutul, cînd s-a considerat că „epoca de aur" a fost undeva în spatele prezentului istoric, asemenea opțiuni n-au fost niciodată susținute de o teorie dialectică a coborîrii, a involuției. Ca regulă clasele retrograde nu și-au ontologizat statutul, nu și-au formulat o dialectică a lor. Dialectica involuției a rămas o curioasă posibilitate.

3. Condiționările *istorico-filosofice*. Ideea unei dialectici a mersului în jos are puține premise în filiația istorică a ideilor filosofice. Dacă cineva s-ar angaja totuși să urmărească asemenea premise, s-ar putea referi cel mult la ideea lui Heraclit de „drum în jos" (corelată celei de „drum în sus") și la aceea a lui Giambatista Vico de „ricorsi" (complementară ideii de „corsi"). În rest, doar referiri sporadice la faptul că orice realitate finită are și o ramură coborîtoare, că „tot ce se naște merită să piară", vorba lui Hegel. Chiar ideea heraclitiană „totul curge", care sugera mai degrabă o dialectică a coborîrii — niciodată ceva ce nu „curge" în sus — a fost asimilată de dialectica evolutivă, de filosofiile progresului. Se poate afirma fără rezerve că dialectica involuției nu are istorie, că filosofia pe care o sugera termodinamica nu avea premise istorico-filosofice.

Lucrurile stau cu totul altfel în cazul dialecticii evolutive. Ideile acesteia au o îndelungată istorie. Reprezentanții ei se puteau baza pe o anume moștenire ideatică, se puteau referi la premergători.

4. Condiționările *antropologice* și *antropologico-filosofice*. Omul este singura ființă care se deschide unui progres individual și istoric. El este o permanentă resursă de aspirații spre mai mult, spre mai bine. Ca ființă demiurgică, și prin aceasta puternic antientropică, el a trăit și trăiește sub însemnele mersului ascendent. Din acest unghi de vedere, se poate spune că de pe pozițiile general-umanului era greu să fie gîndită o filosofie a involuției, una care să bareze direct sistemul aspirațional al omului. Dimpotrivă, dialectica evolutivă pare a fi pe măsura naturii sale generice; înseși caracteristicile definitorii ale ființei umane par să se ridice împotriva filosofiei pe care o inspiră cel de al doilea principiu al termodinamicii. O asemenea filosofie, dacă nu ca fond, cel puțin ca aparență, nu putea alimenta încrederea omului în sine, în facultățile sale demiurgice, în posibilitățile ascensiunii sale istorice.

Or, punctul de vedere antropologic e prezent—textual sau subtextual—în orice fel de filosofare; ontologiile și gnoseologiile nu sînt de fapt decît un gen de premise pentru un anume mod de a filosofa despre om. De aceea se poate afirma că întreaga dialectică a avut și are un foarte solid subtext antropologico-filosofic. Era singura care-i oferea omului o autoexplicare, o autentică conștiință a progresului și îi putea alimenta încrederea într-o lume a socioumanului mai bună decît aceea a oricărui prezent istoric.

★

Întrebarea care se impune în mod firesc este următoarea: de ce aducem acum în dezbatere o asemenea formă a dialecticii? Oare elaborarea ei să fi ajuns astăzi la ordinea zilei? S-au schimbat condițiile care au stat în calea afirmării ei înainte? Oare punctul de vedere al unei mișcări involutive este astăzi mai necesar decît acum un secol?

Fără pretenția unui răspuns cît de cît cuprinzător, afirmăm doar că problema care se pune nu e pur și simplu aceea de a realiza în plan filosofic ceea ce n-au făcut gînditorii secolelor XIX și XX. Nu-i vorba

de a le prelua acum sarcinile. Șansa elaborării unei dialectici a involuției, a uneia centrate doar pe laturile coborîtoare ale devenirii, inspirate doar de conceptul de entropie rămîne *o șansă istoricește pierdută.*

Problema care se pune este aceea de *a asimila filosofic datele pe care ni le oferă astăzi teoria entropiei,* de a asimila din unghiul „concepției despre lume" faza cibernetică a acestei teorii. *Particularitățile acestei faze* se leagă toate de *„cuplarea" entropiei cu informația,* de modurile înțelegerii acestei cuplări. Oricum, din cîmpurile ideatice ale raportării informației la entropie și invers s-a născut conceptul și principiul „negentropiei". Din unghiul de vedere pe care acum îl urmărim, *sarcina de azi a gîndirii filosofice este de a relua provocările entropiei, dar cu conștiința faptului că întotdeauna ea face pereche cu negentropia.* Sarcina prezentului este de a relua tematica modului de a fi a lumii din perspectiva unităților dialectice entropie-negentropie. Dar, despre specificul provocărilor filosofice ale acestei unități, despre modul în care ea repune în discuție raporturile dintre ordine și dezordine, evoluție și involuție, progres și regres etc. va fi vorba într-un studiu ulterior.

DRUMUL CĂTRE LUMINĂ

PAUL BLENDEA

Cărțile mari ale umanității au fost statornic reinterpretate. Iată un adevăr la îndemîna oricui. Există o fertilitate eternă a marilor texte ce permit ca pe solul lor gras să înflorească alte și alte cărți. Polisemia lor benefică se însoțește în mod firesc cu deschiderea : orice carte fundamentală a fost interpretată nu numai felurit, ci, uneori chiar în chip opus, fără ca acest lucru să o ruineze, ba din contră are loc o nouă edificare ce ne va revela profunzimi nebănuite. Aceasta a fost și cazul filosofului presocratic Parmenide din Eleea, despre ale cărui scrieri s-a putut spune că sînt „...începutul veritabil al filosofiei ... întrucît ... aici a fost... pentru prima dată gîndirea pură" [1].

Cel care începe să parcurgă fragmentele din poemul filosofic parmenidian *Peri physeos* (Despre natură) și are în minte categorica afirmație a lui Hegel, citată mai sus, nu se poate să rămînă liniștit și să nu-și pună imediat întrebarea : ce legătură să fie între „gîndirea pură" și iraționalul implicat într-o ceremonie religioasă, inițierea cu care începe poemul?

Inițiatul, cel ce este cunoscător al misterelor (*eidota fota* [2], de la verbul *fotagogeo* care înseamnă a iniția în mistere, a lumina), este călăuzit de *daimonos,* zeițe ce întruchipează inteligența divină, din lăcașurile nopții la lumină, adică de la bezna neștiinței la lumina cunoașterii. Ele îl ajută să treacă dincolo de gîndirea comună, care rămîne la nivelul senzorial, la lumea haotică a multiplicității ; drumul ascendent pe care-l parcurge inițiatul este drumul de la întunericul iraționalului la lumina

[1] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Logica,* Edit. Academiei R.P.R., 1962, p. 173.

[2] *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Hermann Diels, Walther Kranz, Berlin,1934, p. 230.

și puritatea rațiunii. Acest drum avînd ca simboluri universale zborul sau ascensiunea va duce la „...înțelegerea lucrurilor secrete și a adevărurilor metafizice" [3].

Inițierea începe cu o purificare și, în fond, este în totalitatea ei un act purificator, care face posibilă ieșirea din multiplicitatea impură. Abia de acum încolo se poate accede la adevăr ca neascundere (a-letheia), adevăr care era ocultat de irațional. Pentru surprinderea adevărului este necesară trecerea în alt regim ontologic, iar parcursul inițiatic prevede, de fiecare dată, un *topos* în care se face alegerea celor ce îndeplinesc condițiile necesare transmutării, alegere făcută de un reprezentant divin, *Dike*—zeița Dreptății, ea fiind cea mai indicată pentru această dificilă operație de triere în care faptele bune și rele trebuie cîntărite cu exactitate pentru ca niciun impostor să nu poată trece în lumea de dincolo, în care pășind, inițiatul face un salt din timpul curgător, uman, în atemporal, care este pentru el condiția de posibilitate a surprinderii adevărului. În mitologie, de unde Parmenide preia sugestia, *Dike* îndeplinește o funcție similară păzind porțile Olimpului împreună cu *Eunomeia* (Disciplina) și *Eirene* (Pacea). Pe acest teritoriu aparținînd divinității, timpul este abolit și pentru aceasta accesul este sever îngrădit. Simbolul porții are de asemenea o circulație universală regăsindu-l în eschatologia greacă și în cea creștină (vezi rolurile îndeplinite de Charon și Sfîntul Petru).

Departe de a fi o scufundare în irațional, inițierea ne apare acum ca un pas important către rațiunea divină, căci folosindu-se de această alegorie a inițierii Parmenide arată că pentru a ajunge la filosofie nu este de ajuns o simplă hotărîre luată în urma unei judecăți produse de mintea umană, ci alegerea vine din lăuntrul nostru, din suflet, zice el, din partea care se află în comunicare cu rațiunea divină ce leagă împreună oamenii și lucrurile. În această importantă decizie sînt implicate atît rațiunea cît și credința.

Odată reușită operația transmutării ontologice, inițiatul poate acum sesiza adevărata alcătuire a lumii. Ea părea alcătuită din lucruri diverse ce se nășteau și piereau într-o succesiune pur întîmplătoare, însă aceasta este o părere falsă, întrucît ar însemna că lucrurile apar din nimic, din neființă, ceea ce este o imposibilitate logică și ontologică. Această oroare de neființă a vechiului european a fost perfect surprinsă în sentința *Ex nihilo nihil*. Concluzia nu poate fi decît una singură: această curgere neîntreruptă a lucrurilor nu este decît o iluzie a simțurilor noastre. Întrucît lucrurile sînt legate armonios unele cu altele, *kata kosmon*, zice gînditorul, ele formează un continu omogen, o sferă simbol, al perfecțiunii pentru antici, ce se autodelimitează, dar este nemărginită, de vreme ce nu mai există nimic în afară de ea. Acest *hen-pan* /unul-totul/ este *ființa* unică, eternă pentru că, așa cum am arătat, s-a trecut în atemporalitate, și fără sfîrșit, sfericitatea implicînd lipsa unui capăt, fiindcă oricît s-ar căuta pe suprafața unei sfere, nu se va găsi niciodată un început sau un sfîrșit absolut. Așa cum arată un istoric al filosofiei eline, Parmenide este cel care a recunoscut eternitatea ca „...o categorie separată de veșnie" [4].

[3] M. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*, Harper and Row, New York 1960, p. 160; vezi și G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Edit. Univers, 1977, p. 179 și următoarele.

[4] W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* Cambridge U. P., 1967, p. 29.

Ființa perfectă la care am ajuns pe calea gîndirii adevărate și care cuprinde totul în sine, inclusiv gîndirea, este totodată gîndirea : „...ființă și gîndire sînt tot una"[5].

Neexistînd devenire, curgere a lucrurilor, acest tot stabil—ființa—este identic cu sine, dar și gîndirea la rîndul ei e identică cu sine, ca fiind gîndire a ființei, conținută în ceea ce este identic cu sine și gîndire despre ființă, despre ceea ce este identic cu sine. Amîndouă avînd aceeași determinație, vor sfîrși prin a fi identice. Dacă s-ar fi oprit la dubla identitate a ființei și a gîndirii cu ele însele și una cu cealaltă, Paramenide ar fi rămas important pentru istoria logicii, fiind cel care a descoperit *principiul identității* ; atunci însă Platon nu l-ar mai fi numit, poate, „marele Parmenide" și „tatăl nostru Parmenide", cu înțelesul de strămoș spiritual. Procedînd astfel Platon nu a făcut-o nici din curtoazie, nu erau contemporani, și nici din necesități pur stilistice, ci datorită afinității subterane a gîndirii lor. Atunci cînd totul pare ajuns la un capăt firesc, cînd demonstrația asupra ființei pare perfect articulată, gînditorul refuză încheierea pe care ceilalți ar fi acceptat-o fără obiecții. Pentru el mai există un „amănunt" rămas în suspensie : opinia comună cum că lucrurile se nasc și pier, existînd totuși devenire.

Necesitatea de a analiza temeinic această părere ce fusese respinsă categoric din partea a doua a poemului, acolo unde se vorbește despre ființă, o mică ontologie de fapt, provine din răspîndirea generală a acesteia, din faptul că aproape toți oamenii gîndesc așa, ceea ce înseamnă că nu avem de-a face pur și simplu cu o eroare. Un om, o plantă, o piatră apar și dispar, sînt și nu sînt, iar această întîmplare nu probează ea oare existența devenirii? Și, din probitate intelectuală, Parmenide nu eludează problema, deși poate nu s-ar încadra în „sistemul" său. Încearcă un răspuns apelînd de data aceasta la modul de gîndire al physiologilor, cu riscul de a i se reproșa pasul înapoi.

Două elemente, focul și noaptea sînt cele ce întemeiază și cîrmuiesc lumea eternei deveniri. Focul e principiul ordonator datorită naturii sale spirituale, căci e „identic cu sine"[6] la fel ca și gîndirea și, totodată, cel care ordonînd pune în mișcare lumea, fiind și un fel de suflet al ei, care prin vivacitatea sa o face să se schimbe continuu, precum jocul alert al flăcărilor. Dar focul nu are capacitatea ca din sine, prin automișcarea sa, să producă lucrurile, dată fiind natura sa imponderabilă. Celui de-al doilea element, nopții, îi revine rolul de materie din care focul prin acțiunea sa va decupa lucrurile dînd naștere cosmosului. Din atributele cu care o înzestrează poetul filosof, deducem ușor că nopții, „întunecoasă, deasă și greoaie"[7], îi revine rolul de materie pe care focul prin natura sa spirituală o va scoate din dezordinea și inerția primordială dînd naștere împreună cosmosului. Întunecimea irațională a materiei va fi luminată de spiritul aducător de claritate și ordine, inerția materială va fi înfrîntă de dinamismul lui.

Această cosmologie în stilul physiologilor nu aparține în nici un caz oamenilor obișnuiți ai acelor vremi, fiindcă ei credeau că lumea este creația zeilor, dar nici nu aparține vreunuia dintre presocratici

[5] *Die Fragmente der Versokratiker*, Hermann Diels, Walther Kranz, Berlin, 1934, p. 231.
[6] *Filosofia greacă pînă la Platon*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, vol. I. partea a II-a, p. 237.
[7] *Ibidem*.

cunoscuți nouă, cu care ar polemiza în acest fel. Zeița care i-o înfățișează inițiatului o atribuie la modul general muritorilor. Sensul adînc al acestei cosmologii este acela că există de fapt *două lumi*, o lume de tip heraclitean în care lucrurile par că iau naștere din aspectele contrarii, iar după o vreme se istovesc și pier, lume de care ne dau seama în primul rînd simțurile noastre și care este *neadevărată*, o aparență numai. În paralel există o a doua lume, cea a *adevărului*, a *ființei*, în care nu există devenire și totul e una, lume deschisă divinității și unui număr restrîns de inițiați.

Cercul inițiere-ontologie-cosmologie s-a închis și dacă unul dintre termeni, în speță devenirea, pare marginalizată, dacă nu chiar exclus, coerența gîndirii ce se desfășoară aici, nu ni se pare cu nimic micșorată, porțile adevărului rămînînd mereu deschise.

CONSTITUIREA ETICII CA ȘTIINȚĂ ÎN CONCEPȚIA LUI HERBERT SPENCER

IOAN IOSEP

Despre Herbert Spencer s-a spus că este gînditorul care încheie istoria „primului pozitivism" dominat de modelul biologic al științei moderne[1] și că scrierile sale „au schimbat sub multe aspecte spiritul filosofiei"[2]. Etica reprezintă, probabil, domeniul cel mai afectat și unde influența sociologiei organiciste și a moralei evoluționiste s-a resimțit din plin. Pătrunderea spiritului scientist în mentalitatea epocii moderne a determinat ca eticile de factură speculativă să trezească suspiciuni și dezamăgiri : în consecință, s-a încercat să se descopere unele eventuale temeiuri naturaliste ale fenomenului moral. O primă încercare de acest gen din perspectiva pozitivismului — este cea întreprinsă de Auguste Comte. H. Spencer, deși se integrează, aproximativ, în același demers, apelează și la alte surse de argumentare. Spre deosebire de fondatorul pozitivismului — a cărui ipoteză este în mare parte de inspirație frenologică — H. Spencer acordă o însemnătate hotărîtoare teoriei evoluționiste, care străbate ca un fir roșu întreaga gîndire (filosofică, sociologică și psihologică), fiind prezentă, în mod particularizat, și la nivelul concepției sale etice.

Vom observa că gînditorul englez situează etica într-un referențial strict definit : după cum singur mărturisește, etica sa urma să constituie încoronarea a ceea ce el a numit „*the programe of the System of Synthetic Philosophy*"[3]. Încă din 1842 (cînd H. Spencer avea doar 22 de ani), — mai precis odată cu elaborarea eseului cu privire la "*The Proper Sphere of Government*, — el și-a conturat drept „scop final" de a descoperi o

[1] Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 27.

[2] E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, t. 2, P.U.F., 1968, p. 803.

[3] Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, New York, 1897, Preface to Part I, p. XIII.

bază științifică pentru principiile binelui și răului în conduită în general"[4]. Această obsedantă căutare își va afla împlinirea abia mai tîrziu, atunci cînd el va finaliza *The data of ethics,* ca primă (și fundamentală) parte a amplei sale lucrări intitulate *The principles of ethics.*

Dezvăluirea fundamentului științific al principiilor binelui și răului nu a constituit un scop în sine : în intenția lui H. Spencer, acest fundament urma să confere rigoare eticii și în modul acesta să o transforme în instrumentul principal de acțiune în opera de regenerare morală și socială a societății epocii sale. Caracterul utopic al unei asemenea ipoteze va fi, de altfel, foarte curînd evidențiat de cursul istoriei.

Sînt însă interesante și instructive pentru înțelegerea mentalității unei societăți ajunse la zenit considerațiile critice avansate ca premise de lucru : pe de o parte, normele și prescripțiile tradiționale exprimate în limbajul unui cod moral considerat supranatural și-au pierdut autoritatea, astfel încît „secularizarea moralei a devenit imperativă" [5]. Pe de altă parte, compromiterea moralei religioase s-a produs înainte ca un alt sistem reglementar — viabil și adaptat stărilor intervenite — să se fi constituit. Această situație duce la apariția unui „vid moral" resimțit „dezastruos"[6] prin criza socială provocată și din care nu se poate ieși conform lui H. Spencer, decît printr-o *elaborare științifică* a principiilor binelui și răului manifestate în și prin conduita oamenilor.

În accepțiunea sa cea mai generală, conduita este o acțiune, dar nu orice acțiune este simultan și o conduită. Odată însă cu apariția omului și respectiv a societății conduita dobîndește noi valențe : actele de adaptare la scopuri se perfecționează și, concomitent, se multiplică pe fondul unei imense diversități. Sînt condițiile în care evoluția tinde înspre cota sa maximă, sau, cum se exprimă H. Spencer, se intră „în ultimele etape de evoluție ale conduitei" [7]. Și abia de acum încolo se va desprinde, din cîmpul unei îndelungate procesualități, *conduita morală* ca formă superioară de expresie a conduitei.

Prin natura sa, *conduita* poate fi *morală*, *imorală* sau *neutră* din punct de vedere etic ; există, prin urmare, serii de acte ce nu angajează sancțiunea morală. Spre exemplu, dacă aerisesc camera sau mă plimb, asemenea acte sînt indiferente în raport cu judecata morală. Întrebarea ce se ridică în situația de față ar fi următoarea : prin ce se distinge conduita morală (sau imorală) de conduitele indiferente aprecierii morale ?

Această problemă a intrat încă din antichitate în dosarul problemelor importante ale doctrinelor etice. Iar răspunsurile primite pînă acum, observă H. Spencer, deși nu au avut darul să ne satisfacă, cuprind de fiecare dată un element comun, care poate să fie privit ca indicator al unui grăunte de adevăr. Este ceea ce îl determină pe H. Spencer la o amplă *incursiune* în istoria doctrinelor morale. Astfel, el ajunge la convingerea că, indiferent de atributele prin care a fost definită conduita morală în diversele doctrine etice, ea a evidențiat totdeauna *prezența unei stări dezirabile*, „plăcerea de orice natură ar fi ea, iată elementul esențial al întregii concepții asupra moralității" [8]. Evident, H. Spencer are în vedere *plăcerea procurată de săvîrșirea actului adaptat unui scop.* Care sînt însă acele scopuri ce de-

[4] *Idem*, p. XIII.
[5] *Ibidem*, p. XIV.
[6] *Ibidem*, p. XIV.
[7] *Ibidem*, p. 20.
[8] *Ibidem*, p. 46.

finesc natura intrinsecă a conduitei morale? În principiu, gînditorul englez distinge trei situații caracteristice pentru conduita morală :

1. Actele adaptate scopului de conservare a vieții personale ;

2. Actele adaptate scopului de creștere în deplină securitate și prosperitate a copiilor de către părinți ;

3. Actele de adaptare la scopurile solidarității sociale sau de grup. În toate aceste trei ipostaze plăcerea se manifestă prin intermediul recompensei tradusă în limbajul virtuții, onoarei sau fericirii.

S-ar putea conchide că H. Spencer optează pentru o etică hedonistă, cu puternice accente utilitariste. Desigur, o anumită tentă hedonistă și cvasiutilitaristă există datorată în principal influenței exercitate asupra sa de Bentham și Mill, dar sub o marcă proprie : pentru gînditorul englez „totul se conformă legilor evoluției", încît, „trebuie să admitem că fenomenele de conduită produse de ființele de cel mai înalt ordin și care fac obiectul moralei, sînt de asemenea conforme legilor evoluției" [9].

Promovarea *punctului de vedere evoluționist în etică* —în pofida încărcăturii sale organiciste—a exercitat, în felul său, un *rol pozitiv*. Etica, după opinia sa, nu se poate constitui ca știință decît numai în cazul în care își asimilează resursele la confluența datelor puse la dispoziție de fizică, biologie, psihologie și sociologie. Căci, după cum afirmă el, morala „își poate găsi interpretările sale definitorii numai în adevărurile fundamentale comune tuturor acestor științe" [10].

În acest context, unele teze spenceriene apar ca discutabile, cum sînt de pildă cele cu privire la rolul fizicii (e greu să cazi de acord cu teza, după care, „principiile morale trebuie să fie conforme necesităților fizice") [11]. Dincolo însă de asemenea obiecții, ni se relevă ca interesant capitolul consacrat punctului de vedere biologic asupra conduitei și unde H. Spencer ia o atitudine hotărîtă împotriva doctrinelor ascetice de factură religioasă. Gînditorul englez subliniază că este imoral să-ți tratezi corpul într-un mod care afectează negativ plenitudinea vitalității și reproșează doctrinelor etice religioase faptul că au insistat cu precădere asupra îndatoririlor morale față de suflet și aproape deloc asupra celor pe care le are omul față de propriul său corp[12]. Observații demne de luat în seamă se întîlnesc și în capitolele dedicate punctelor de vedere psihologic și sociologic asupra conduitei, după cum analiza raportului dintre egoism și altruism nu este lipsită de virtuți prospective, relevate la vremea sa — într-o viziune proprie — de către Dimitrie Gusti în *Egoismus und Altruismus*.

Pentru H. Spencer absolutul, la nivelul eticii, implică o accepțiune cu totul aparte : nu poate fi vorba de existența unor principii de conduită situate în afara spațiului și a timpului. De asemenea nu poate fi invocată nici eternitatea principiilor de conduită, întrucît acestea sînt supuse condiționărilor ce adesea le anulează valabilitatea și, respectiv, eternitatea ; în consecință, el va combate toate acele doctrine care au susținut existența unui bine absolut sau a unei morale absolute undeva în afara condiționărilor spațio-temporale. După opinia sa, din această împrejurare nu rezultă însă că termenii de bine absolut și morală absolută ar trebui abandonați ; dimpotrivă, ei posedă un înalt grad de operaționalitate pentru etică, ținînd

[9] *Ibidem*, p. 63.
[10] *Ibidem*, p. 63.
[11] *Ibidem*, p. 62.
[12] *Ibidem*, pp. 75—100.

seama de faptul că „o mare parte a incertitudinilor speculației morale provine din aceea că se neglijează distincția dintre bine și mai puțin rău, dintre ceea ce este absolut bine și ceea ce este relativ bine" [13].

Pornind de la această presupoziție și ținînd cont de conluziile sale anterioare, H. Spencer va considera că suferința este corelativul unei anumite specii a răului, în timp ce ceea ce este absolut bine în conduită nu poate fi decît produsul unei plăceri pure înțeleasă ca absență a oricărui fel de suferință. Plăcerile pure nu sînt altceva decît rezultatul unei conduite perfecte și pe care o întîlnim foarte rar, în vreme ce conduitele imperfecte — în care deși plăcerea este dominantă, durerea își face totuși resimțită acțiunea — sînt cele mai numeroase. H. Spencer conchide că obiectul moralei absolute este desemnat prin conduita perfectă, în timp ce conduita imperfectă alcătuiește obiectul moralei relative.

Pentru evidențierea distincției dintre conduita perfectă și conduita imperfectă H. Spencer aduce în discuție cîteva exemple : relația dintre mamă și copilul nou-născut se realizează pe fondul unui raport de biunivocitate în sensul că mama trăiește o mare bucurie atunci cînd își hrănește copilul încearcă și el o plăcere deosebită hrănindu-se cu laptele mamei sale. Inexistența suferinței (ce ar apărea imediat dacă raportul de biunivocitate ar fi perturbat) ne face să conchidem că ne aflăm în prezența unui act absolut bun, adică a unei conduite perfecte. Alt exemplu : aluneci și ești amenințat să cazi, dar un necunoscut, aflat în spatele tău, te sprijină, prevenind astfel un accident și de unde rezultă o satisfacție reciprocă. O conduită imperfectă ar consta din prestarea unei munci plictisitoare, dar bine remunerată ș.a.

Asemenea exemple, oricît ar fi de edificatoare, nu ne oferă un criteriu riguros cu privire la principiile ce urmează să ne călăuzească în distingerea moralei absolute de morala relativă. Este adevărat, suferința, prin care conduita bună se relativizează, ar fi un criteriu, dar pe cît de imprecis, pe atît de inoperant. Iată de ce H. Spencer consideră imperativă inițierea unei tratări sistematice, prin care speră să ajungă la identificarea elementelor ce separă morala absolută de morala relativă ; în plus, gînditorul englez susține nevoia unei astfel de acțiuni și în baza *convingerii sale că morala relativă este forma nemijlocită de expresie a moralei empirice*, în timp ce morala *absolută urmează să devină opera unei elaborări științifice*. În fapt, constată el, raportul dintre empiric și rațional îl aflăm inclus în istoria devenirii oricărei științe. Pentru ca mecanica să devină știință a fost nevoie ca puterea de abstracție să atingă cote superioare, astfel încît să nu se mai opereze cu elemente concrete, ci cu entități abstracte, de genul forței, masei, spațiului, timpului, traiectoriilor perfecte, pe care nu le întîlnim în natură, mai precis să opereze cu modele ideale. Observăm cum, arată H. Spencer, „cunoașterea empirică a mecanicii poate să devină știință a mecanicii numai neglijînd dinainte toate circumstanțele care modifică faptele și să generalizeze, într-o manieră absolută, legile fundamentale ale forțelor" [14]. Într-un mod similar se pune problema și în cazul nostru : „Etica empirică poate deveni etică rațională numai dacă face dinainte abstracție de toate complicațiile accidentale și formulează legile conduitei bune" [15]. La fel cum „mecanica aplicabilă la real" dobîndește mari

[13] *Ibidem*, p. 260.
[14] *Ibidem*, p. 270.
[15] *Ibidem*, p. 271.

succese numai atunci cînd „mecanica ideală" se cristalizează ca știință, tot așa „un sistem de adevăruri morale ideale, exprimînd ceea ce este absolut bun, va fi aplicabil la starea noastră de tranziție, astfel încît, ținînd cont de necazurile vieții și de imperfecțiunea ființelor actuale, vom putea afirma cu o oarecare exactitate ce anume este bun" [16].

În raport cu morala absolută (constituită din *sistemul adevărurilor moralei ideale*) *morala relativă* se manifestă în instanța unei realități care *tinde spontan* (conform legii evoluției universale) către expresii superioare, altfel spus *spre elaborarea unei conduite perfecte*, a unui om perfect prin care se desăvîrșește corespondența armonioasă dintre nevoile umane și mediul social. Această corespondență implică însă existența unui „cod ideal de conduită" prin care se dezvăluie rigorile comportamentale specifice „omului complet adaptat în societatea complet dezvoltată" [17].

Codul ideal de conduită cuprinde prescripțiile care sînt „absolut bune în opoziție cu cele care sînt relativ bune sau mai puțin rele, și care, luat ca sistem de conduită ideală, trebuie să servească ca îndreptar pentru a ne ajuta să rezolvăm, atît cît vom putea, problemele conduitei reale" [18]. Pentru a clarifica un asemenea mod de rezolvare, H. Spencer apelează la raportul dintre fiziologie și patologie.

Fiziologia descrie structurile și funcțiunile organice, modul lor de a fi și de a acționa ; totodată, studiază fiecare organ în parte din punctul de vedere al funcționării sale optime. Într-un cuvînt, fiziologia analizează funcționalitatea organelor și a structurilor somatice din perspectiva normalului, a stării optime de sănătate. Ca știință a anormalului, patologia se va preocupa de cauzele maladiilor în scopul stabilirii unui diagnostic riguros. Dar, cum observă H. Spencer, „diagnosticul maladiilor devine științific numai cînd sîntem în posesia unei cunoașteri științifice a acțiunilor organice în stare de sănătate" [19]. În mod analog, conchide gînditorul englez, „există aceeași relație între moralitatea absolută, sau legea binelui perfect în conduita umană, și moralitatea relativă, care, recunoscînd răul în conduită, are de hotărît în ce mod se poate apropia cît mai mult posibil de bine" [20]. Lansînd formula conduitei normale, într-o societate ideală, consideră H. Spencer, putem viza *cunoașterea științifică a moralei absolute*, în raport cu care se creează posibilitatea de „a interpreta fenomenele societăților reale în starea lor de tranziție, pline de mizerie ca urmare a unei adaptări imperfecte (stare pe care noi o putem numi patologică) și care ne permite să ajungem cu aproximație, la concluzii adevărate privind natura anomaliilor și a modalităților de acțiune prin care cel mai eficient se tinde a se ajunge la o conduită normală" [21].

O asemenea strategie de lucru, remarcă H. Spencer, nu este nouă, ea are o îndelungată tradiție în istoria doctrinelor etice. Încă Socrate, Platon și Aristotel au încercat să construiască fizionomia unor tipuri morale ideale, în raport cu care imperfecțiunile, abaterile și viciile contemporanilor lor apăreau pregnant în relief. Înțelepții stoici și epicureici se integrau și ei aceleiași strategii de lucru. Dar toate aceste încercări, constată H. Spencer, au fost sortite eșecului. După opinia sa, „coexistența unui om perfect cu o

[16] *Ibidem*, p. 271.
[17] *Ibidem*, p. 275.
[18] *Ibidem*, p. 275.
[19] *Ibidem*, p. 277.
[20] *Ibidem*, p. 277.
[21] *Ibidem*, p. 277.

societate imperfectă este imposibilă" [22], deoarece „o persoană absolut dreaptă și întru totul simpatică nu poate trăi și acționa într-un trib de canibali. În mijlocul oamenilor perfizi și totodată lipsiți de scrupule el se va pierde dacă manifestă integritate și o deliberată francheţe" [23]. Pentru a rezista, omul ideal ar trebui să fie înconjurat de oameni asemănători lui sau cel puțin apropiați de perfecțiunea naturii sale morale. Altfel, aruncat într-un mediu ostil virtuților pe care le cultivă, mai devreme sau mai tîrziu este condamnat să piară, deoarece — în condițiile luptei aspre pentru existență — se va afla într-un iremediabil conflict cu ceilalți, cu mediul social care îl va înlătura ca pe un inadaptat. „Este deci evident, conchide H. Spencer, că noi trebuie să considerăm omul ideal ca fiind într-o stare socială ideală" [24]. Dar, întrucît sîntem departe de o asemenea stare, încetățenirea moralei absolute nu se poate realiza, după H. Spencer, decît sub forma unui ideal capabil să ne determine să cultivăm bucuriile altruiste, nutrind speranța că, într-un viitor greu de precizat, ele vor guverna nu prin implicarea sacrificiului personal, ci prin simplul motiv al bucuriei sau al satisfacției pe care le procură altora. Către această stare de echilibru și armonie, între individ și mediu, se îndreaptă omenirea, potrivit demersurilor legii evoluției universale, iar elaborarea științifică a moralei raționale (absolute) va fi în măsură să ne indice cît de aproape sau de departe ne situăm de starea umană și socială ideală.

H. Spencer nu stabilește nici un termen și nici măcar o perspectivă graduală asupra modului și a timpului de instituire a moralei absolute. Totul este lăsat în seama evoluției, atît mișcarea cît și speranța desăvîrșirii morale. Prin aceasta, gînditorul englez face abstracție de natura relațiilor sociale, de antagonismele care declanșează revoluții și războaie, de faptul că alături de progres este posibil și regresul moral. Întreaga schemă spenceriană, întemeiată pe imperativele legii evoluției universale se vădește o construcție arbitrară, lipsită de eficiență practică. Viața socială ne demonstrează că fiecare orînduire a avut propria sa tablă de valori morale, care — deși la timpul ei a fost consacrată drept absolută — a fost depășită de fiecare dată de cursul dezvoltării istorice în favoarea altei sau altor table de valori. Cu toate acestea, privită în sine, ideea raportării moralei relative la morala absolută nu este integral absurdă. Numai că în locul unei morale staționare — de felul moralei absolute preconizate de H. Spencer — trebuie să avem în vedere tabla de valori morale a unei anumite orînduiri, clasă ori comunitate și care angajează un ideal de conduită ce poate fi confruntat cu starea reală a vieții morale. Este perspectiva în care neajunsurile vieții morale dintr-o anumită societate pot fi mai ușor depistate sau prevenite.

FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ ȘI DIMENSIUNEA AXIOLOGICĂ A ETICII

LUDWIG GRÜNBERG

1. Printr-o fericită coincidență am aniversat, cu prilejul celui de-al XV-lea Congres Internațional de Fenomenologie, împlinirea unei jumătăți de secol de cînd Husserl, în expunerea prezentată la Viena în mai 1935

[22] *Ibidem*, p. 280.
[23] *Ibidem*, p. 280.
[24] *Ibidem*, p. 280.

(intitulată *Criza existenței umane europene și filosofia*) și, apoi, în ciclul de prelegeri ținute la Praga (pe baza căruia a redactat celebra lucrare, publicată postum, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*), a întrevăzut sursa principală a crizei într-un raționalism amputat, „înnămolit în naturalism și obiectivism", care și-a pierdut legăturile sale originare cu „lumea vieții" și, prin aceasta, dimensiunea sa axiologică, capacitatea de a orienta adecvat reacțiile practice și valorice ale omului față de lume. Textele menționate, care pledează pentru o depășire a crizei printr-un „eroism al rațiunii"[1], marchează punctul culminant al preocupărilor statornice ale lui Husserl în vederea conturării unei etici umaniste sui-generis, aptă să realizeze unitatea dintre autonomia persoanei și responsabilitatea colectivă, dintre *homo cogitans*, *homo aestimans* și *homo agens*. Este ceea ce voi încerca să argumentez sau, cel puțin să sugerez, în continuare.

2. Situată în cadrul unei asemenea problematici, prezenta încercare urmărește un obiectiv limitat : de a propune o reinterpretare a semnificației eticii lui Husserl, din perspectiva drumului care l-a condus spre întemeierea filosofiei ca o „teorie a rațiunii cunoscătoare, valorizatoare și practice" și, apoi, spre înrădăcinarea axiologică a moralității în *Lebenswelt*, ca expresie a unei posibile sinteze între „atitudinea teoretică și cea practică (etică)" menită „să slujească într-un chip nou omenirii care își trăiește, în primul rînd, în mod firesc, existența sa concretă"[2]. Desigur, această teză apare formulată explicit de abia în *Krisis*, dar ea ne oferă „cheia" pentru înțelegerea unei întregi evoluții spirituale, caracterizată prin preocuparea constantă pentru problematica rațiunii practice, pentru căutarea temeiurilor raționale ale opțiunii etice, prin coborîrea analizei fenomenologice sub nivelul gnoseologic, pînă la „stratul" originar al reacțiilor practice și valorice ale omului față de lume. O asemenea apreciere este, dealtfel, consonantă cu credo-ul programatic al lui Husserl : înainte de a mă decide să-mi îndrept privirea spre lume „sînt în lume" și această situație originară presupune „un raport practic-axiologic", astfel încît „a cuprinde] lumea cu privirea (*Überschauen*) nu înseamnă a o contempla" ci a o păstra „cu reacțiile ei practice și valorice la care ea mă obligă necontenit"[3] *(in meinen Wertsetzungen und Handlungen gestaltete und immer neu gestaltete Welt)*.

3. Într-o scrisoare adresată lui Georg Misch la 7 iunie 1930, Husserl a protestat împotriva desconsiderării preocupărilor sale pentru înțelegerea caracterului sintetic — simultan practic și teoretic — al rațiunii, care au culminat prin înrădăcinarea moralității în *Lebenswelt*[4]. De abia acum, însă, prin publicarea cercetărilor etice ale lui Husserl de către Alois Roth și după apariția unor relevante studii și monografii asupra manuscriselor din ultima perioadă a vieții filosofului, au ieșit mai pregnant în evidență rolul rațiunii practice și dimensiunea axiologică a fenomenologiei husser-

[1] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* și *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, în *Husserliana*, VI, pp. 347—348, 134, 176.

[2] *Ibidem*, p. 329.

[3] Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, 2. Teil, în *Husserliana*, VIII, p. 157.

[4] „Se vede în mine — scria Husserl în scrisoarea din 7 iunie 1930 — doar autorul *Cercetărilor logice*, după cum se vede doar ceea ce aceste cercetări erau pentru generația trecută și nu ceea ce vroiau să devină și au devenit dealtfel în lucrările mele ulterioare" (apud. A. Diemer, *Edmund Husserl*, 1956, p. 393).

liene. Astăzi știm nu numai că preocupările de etică ale lui Husserl, constatabile în manuscrisul cu titlul *Kritisches aus Ethik-Vorlesungen* (Sommersemester, 1902) au început încă din 1891 (deci, cu un deceniu înainte de a apare *Logische Untersuchungen*), dar mai știm și că, în note adăugite la acest manuscris timpuriu, Husserl a abordat problema valorilor pentru a surprinde rolul afectivității în conturarea specificului judecăților etice. Chiar dacă inițial apar doar „considerații analogizante" cu privire la „paralelismul dintre rațiunea teoretică și cea practică", Husserl a refuzat să substituie desuetului reducționism psihologizant un reducționism logicizant, subliniind că „în ciuda analogiei esențiale dintre logică și axiologie (practică), constituirea unei etici pure nu înseamnă cîtuși de puțin un duplicat al logicii; mai curînd ies la iveală deosebiri fundamentale între cele două sfere"[5]. Obiectivul lui Husserl l-a constituit întemeierea autonomiei eticului, dar o asemenea întemeiere presupune atît surprinderea disanalogiilor dintre logic și axiologic, cît și evidențierea raporturilor dintre valoare și valorizare (cu accent pe aspectul noetic al intenționalității rațiunii practice). Urmărind să dezvăluie caracterul sintetic—concomitent teoretic și practic — al rațiunii și să plaseze într-un context adecvat problema specificului ireductibil al valorii, „el a dezvoltat, totodată, ideea interdependenței eticii și teoriei valorii cu factori sociali și istorici", deoarece — cum a argumentat convingător Dallas Laskey — „pentru Husserl, contextul limitat al eticii trebuie considerat doar ca o parte în mai largile preocupări axiologice ale unei societăți în dezvoltare"[6].

4. Dimensiunea axiologică a eticii lui Husserl poate fi surprinsă prin înțelegerea modului specific în care a abordat, chiar din suita de prelegeri din anii 1909—1911, 1914, 1920, 1922—1924, subordonată temei „Etica formală și probleme ale rațiunii practice", specificul raționalității *axio*-logice (fundalul originar care ne poate lămuri evoluția sa spre înțelegerea omului ca „substrat al unei rațiuni teleologice", implicit ca ființă valorizatoare) și prin urmărirea implicațiilor polimorfe ale conceptului de „intenționalitate a conștiinței" în cadrul structurii „ego-cogito-cogitatum". Se deschide astfel o promițătoare cale de reinterpretare a concepției lui Husserl despre condiția umană din perspectiva drumului care l-a condus, prin reducții (aplecate și asupra eului „empiric" însuși) la „ego-ul transcendental" și, în cele din urmă, spre capitala idee de *Lebenswelt*, care racordează cunoașterea la valorizare și acțiune.

De altfel, încă în 1929, cînd explicitează trecerea de la sinteze pasive la sinteze active (pe care o regăsim în manuscrisele din epoca lui *Krisis*, cu referiri directe la problematica axiologică)[7], Husserl arată că, prin intermediul fenomenologiei, „trebuie să căutăm, fiecare în parte și toți împreună, ultimele posibilități și necesități pe baza cărora să luăm poziție față de realități: judecînd, valorizînd, acționînd"[8]. Tripticul acestor ultime noțiuni (cunoaștere, valorizare, acțiune) este revelator pentru modul cum înrădăcinează Husserl în „lumea vieții" ansamblul „răspunderilor vieții umane", conferind eticii capacitatea de a depăși abordările tradiționale,

[5] Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, *Phaenomenologica*, 7, Haag, 1960, pp. XII—XIII.

[6] Dalas Laskey, *Husserl as a Humanistic Moralist*, în *Phenomenology Information Bulletin*, vol. 7, October 1983, p. 40.

[7] Avem în vedere manuscrisele K III, 2-K III, 26, la care s-ar putea adăuga setul de manuscrise E. de la arhivele Husserl din Louvain, care abordează problema unei „vieți posibile bazată pe rațiunea practică" și surprind disanologii între logic și *axio*-logic.

[8] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 5.

empirist-naturaliste sau raţionalist-formaliste, printr-o abordare axiologică, al cărei itinerariu teoretic trece de la „*etica pură*" la o etică fenomenologică concepută ca „*Gefühlslogik*" şi, în cele din urmă, la „*etica comunitară*", dătătoare de speranţă într-o posibilă sinteză între *Weltverständnis* şi *Selbstverständnis* (înţelegerea lumii şi înţelegerea de sine).

5. Itinerariul husserlian al re-construcţiei eticii avea de trecut, la început, obstacolul unei pseudo-alternative în care se înscriau eticile tradiţionale : naturalism sau formalism ? Se propunea fie elaborarea unei etici ştiinţifice pornind de la observarea empirică şi generalizarea uniformităţilor constatabile în simţămintele morale, tratate aidoma unor „evenimete naturale" (Hume), fie întemeierea apriorică a universalităţii principiilor şi normelor morale în virtutea „formei lor", pe care raţiunea o instituie ca o „condiţie prealabilă oricărei experienţe morale" (Kant). În primul caz, se surprinde rolul *sentimentelor* în motivarea comportamentului moral şi în formularea evaluărilor etice (dar era depreciat rolul *raţiunii*, înzestrată numai cu funcţia cognitivă de aprehendare a stărilor de fapt şi a relaţiilor dintre idei) ; în al doilea caz, i se conferea raţiunii capacitatea de a funda *a priori* caracterul necesar al principiilor şi normelor morale, determinarea pur *formală* a imperativelor etice, făcînd abstracţie de sentimente, de simţul valoric, de tot ce priveşte *conţinutul* lor. Proiectul „eticii pure", propus de Husserl, s-a conturat printr-o dublă analiză critică a concepţiilor lui Hume şi Kant[9], efectuată din perspectiva fenomenologiei transcendentale, care permite : a). depăşirea explicaţiei naturaliste printr-o înţelegere a sentimentelor morale ca acte intenţionale îndreptate spre valori (valorile, fiind „obiecte intenţionale", nu se mai contrapun raţionalităţii, ci sînt cuprinse în evantaiul variatelor acte intenţionale ale raţiunii, legitimabile prin modul cum Husserl înţelege evidenţa, ceea ce permite disocierea lor în corecte şi incorecte ; b) respingerea identificării *a priori*-ului cu formalul, reliefarea emoţionalului *a priori* ca trăsătură a simţului valoric şi fundarea eticii printr-un „aprioriism material al simţirii", care consideră valorile morale independente numai de experienţa empirică (privită dintr-un punct de vedere natural), dar *nu şi de ordinea intenţională a experienţei* (considerată dintr-un punct de vedere transcendental). Ca rezultat al acestor inovaţii teoretice, alternativa tradiţională (care ar putea fi reformulată astfel : sau o legitimare *naturalistă* a eticii sprijinită pe experienţa empirică, sau o fundare *formalist-aprioristă* a eticii situată dincolo de orice experienţă) este depăşită dialectic de Husserl printr-un *tertium datur* : cercetarea structurilor intenţionale *a priori* ale experienţei. „Cînd aplicăm aceasta eticii şi axiologiei, înţelegem că Husserl a fost interesat să elucideze condiţiile transcendentale care fac orice asemenea semnificaţii etice şi axiologice posibile" [10].

6. Stilul fenomenologic în care Husserl a conceput „etica pură" a permis surprinderea unor analogii între etic şi logic. Ele sînt reliefate prin transgresarea psihologismului, menită să salveze atît obiectivitatea idealităţilor logice cît şi a valorilor morale vizate prin actele intenţionale ale simţirii, acte condiţionate a priori şi ascultînd de „legi esenţiale" (*Wesengesetze*). Accentul s-a deplasat, însă, cum era firesc, spre disanalogii. Cum remarca C. I. Gulian, pentru Husserl „raţiunea poate cuprinde

[9] Analiza critică menţionată este înfăţişată în cartea lui Alois Roth, p. 37—60.
[10] Dallas Laskey, *op. cit.*, p. 45

ambii poli : intelectul și simțirea (*Gefühl*) . . .; afectivitatea însă nu-i totuna cu subiectivitatea, ci implică și simțul valoric"[11]. Chiar dacă există o raționalitate a moralității (reliefată prin distincția între o „simpatie spontană" și „simpatia rațională" care aprobă ceva ca drept și dezaprobă altceva ca nedrept, cu precizarea că doar aceasta din urmă dobîndește atributele unui fenomen moral, deoarece se grefează pe simțul valoric al dreptății), ea este pentru Husserl *axio*-logică, avînd un timbru specific. Analiza critică a concepției lui Cudworth și, în general, a școlii de la Cambridge din secolul al XVIII-lea, i-a permis lui Husserl să surprindă, dincolo de paralelismul între caracterul obligatoriu al principiilor morale și al celor logice (sau matematice), deosebiri fundamentale între rațiunea practică și rațiunea teoretică (*urteilende Vernunft*), întrucît prima „este o rațiune care se originează în motivații ale sensibilității și voinței, iar a doua în motivația logică"[12]. Prima este centrată pe acte intenționale ale *sensibilității axiologice* (și, de aceea, „etica pură" devine pentru Husserl o *Gefühlslogik*), a doua pe actele intenționale ale *pivotului dianoetic al conștiinței*. Prima operează preponderent cu propoziții axiologice, a doua cu propoziții asertorice.

Așa cum am subliniat și cu alt prilej [13], vorbind în limbaj fenomenologic, sensibilitatea axiologică este *intențională*, vizînd obiecte care corespund exigențelor sale. Întrucît sensibilitatea noastră axiologică se îndreaptă activ spre obiectele intenționale și le ierarhizează preferențial, valoarea apare adesea fetișizată ca obiectivare a acestei sensibilități axiologice, iar inegalitatea de rang valoric a lucrurilor în experiență apare ca o creație pur subiectivă, ca „proiecție emoțională". Dar, dacă structurile noastre deziderativ-volitive se pot îndrepta intențional spre lucruri, dacă pot stabili corespondențe între planul subiectiv și cel obiectiv, înseamnă că în comportamentul etic există *ceva* care favorizează afirmarea de valori și permite valorilor etice să joace rolul cheie în optimizarea acțiunii umane. Stările emoționale (al căror ecou în judecata de valoare este pentru emotivism „proba" caracterului non-cognitiv al acestora) aparțin spectrului experienței umane intenționale și, ca atare, propozițiile asupra acestei experiențe pot fi legitimate grație evidenței și sînt, deci, confruntabile cu experiența. Judecățile de valoare ale eticii oferă formularea conceptuală și justifică, într-o ireductibilă *Gefühlslogik*, valorile prezente în experiența axiologică.

Astfel pusă problema, putem depăși în etică nu numai vechea alternativă „naturalism/formalism" ci și noua alternativă „intuitivism/emotivism". Dacă *intuitivismul* lui G. E. Moore atribuia judecăților etice același conținut cognitiv ca și judecăților descriptive (cu singura diferență că predicatul îl reprezintă o calitate non-naturală) și dacă *emotivismul* lui C. L. Stevenson priva totalmente judecățile etice de conținut cognitiv, explicația este, în ambele cazuri, asemănătoare : ele împărtășesc aceeași prejudecată conform căreia propozițiile axiologice ar putea avea „raționalitate" numai dacă pot fi reduse la propoziții asertorice. Din perspectiva concepției etice husserliene se poate însă argumenta că alternativa „intuitivism/emotivism" se bazează pe o premisă eronată, desconsiderînd

[11] C. I. Gulian, *Etica lui Husserl*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. V, București, Edit. Academiei R.S.R., 1977, pp. 155, 158.

[12] Edmund Husserl, F.I., p. 183, *apud* A. Roth, *op. cit.*, p. 64.

[13] Ludwig Grünberg, *Rationality and the Basis of the Value Judgment*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. XII, no. 2, Spring 1978, p. 131.

specificul propozițiilor apreciative și normative caracteristice vieții morale. În virtutea statutului lor ontologic și logic, raționalitatea lor nu se reduce la raționalitatea propozițiilor asertorice. Judecăților de valoare nu li se pot aplica criterii logistice, ci criteriile evidenței lor intenționale, care — deși sînt specifice, vizînd alte acte intenționale — prezintă similitudini cu orice fel de alte judecăți luate în considerație. Discursul eticii nu mai apare, astfel, ca inferior celui *teoretic*, ci ca un discurs *practic*-axiologic, operînd cu judecăți de valoare ireductibile la judecăți descriptive și a căror raționalitate urmează a fi cercetată pornind de la specificul lor, omologat de suprema instanță de legitimitate : „lumea vieții".

7. Abordînd problemele eticii într-un context larg axiologic și dezvăluind — ca un corolar al itinerariului său spiritual — înrădăcinarea originară a actelor intenționale de *valorizare* în „practica lumii vieții" *(lebensweltische Praxis)*, care este, în și prin sine, „instituitoare de valori" *(Wertesetzend)*, Husserl a sugerat un răspuns posibil la întrebarea cardinală a axiologiei : au obiectele valoare pentru că subiectul le-o conferă, sau subiectul le valorizează pentru că obiectele au, prin ele însele, valoare ? Louis Lavelle a atras atenția că aceasta este o problemă la care majoritatea orientărilor filosofice dau răspunsuri antinomice nesatisfăcătoare, oscilînd între primatul *valorizării* (poziția subiectivistă) și primatul *valorii* (poziția obiectivistă). Pe de o parte, „școala axiologică austriacă" a susținut că sursa valorilor o constituie plăcerile (Meinong) sau dorințele subiective (Ehrenfels). Pe de altă parte, neokantianismul și „etica valorilor" tratează valorile ca „validități obiective eterne", situîndu-le într-un imperiu transcendent al „sensurilor ideale" (Rickert) sau în imperiul transcendental al unor „obiecte ale intuițiilor emoționale apriori" (Scheler). Se intră, astfel, într-un impas teoretic pe care Lavelle îl intuiește (afirmînd : „este o superstiție a reduce obiectul la valorizare ; o profanare a reduce valoarea la obiect"[14]), dar pe care nici el nu îl poate depăși deoarece nu trece la o abordare relațională. Cred că un drum posibil pentru a surmonta alternativa „subiectivism-obiectivism" este sugerat, deși nu consecvent, de proiectul eticii husserliene.

Reacția critică a lui Husserl împotriva subiectivismului, îndeosebi în varianta sa hedonistă, este explicită, atunci cînd afirmă că „o conduită, care se complace în căutarea plăcerii, fără vreo altă finalitate generală nu numai că nu e morală . . ., ci devine negativ morală, este răul moral", deoarece o asemenea conduită contestă binele general, dreptatea, iubirea, generozitatea și alte valori. Dar, argumentînd că „simțirea este subiectivă, valoarea este obiectivă" și precizînd că „mai întîi trebuie să existe un obiect demn de prețuire . . , apoi poate să capete și predicate axiologice", Husserl nu mai acceptă nici poziția care autonomizează valorile, rupîndu-le de actele intenționale de valorizare, în care intervine simțirea, convins fiind că „dacă am încerca să stingem orice simțire din pieptul omenesc, atunci și-ar pierde sensul toate conceptele etice — scop și mijloc, bine și rău, virtute și datorie"[15]. Atît *subiectivismul* cît și *obiectivismul* acceptă tacit o supoziție (valorile sînt calități, *nu* relații „obiect-subiect") și un mod de a pune problema în termeni antitetici (sau valorile se reduc la valorizări, sau există independent de subiectul valorizator). pe care Husserl le respinge. Consecvent stilului fenomenologic de filosofare, el

[14] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, PUF, Paris 1951, p. 529.
[15] Edmund Husserl, F.I.28, *apud* A. Roth *Op.cit.* pp. 9, 15, 32, 43.

degajă din tratarea valorii ca un corelat obiectiv al actului intenţional deziderativ — preferenţial *(Gemütsakt)* consecinţa ce se impune, accentuînd — aşa cum reiese din prelegerile de etică publicate de A. Roth — *relaţia* de interdependenţă între actele intenţionale ale subiectului etic şi corelatul lor obiectiv. În virtutea acestei interrelaţii între aspectul noetic şi cel noematic al intenţionalităţii actelor de valorizare, putem spune că valoarea se constituie ca un raport *sui-generis* între un *obiect axiologic* (care, prin calităţile sale, este apt să răspundă unor trebuinţe, aspiraţii, dorinţe) şi un *subiect axiologic* (apt, prin actele sale intenţionale, să resimtă atracţie, să acorde preţuire, să ierarhizeze obiectele după gradul în care sînt demne de a fi dorite şi preţuite). Dintr-o asemenea perspectivă, „antinomia subiectului şi obiectului" despre care vorbea Lavelle este surmontată, prin schimbarea modului de a pune problema, înscris într-un fertil „cerc fenomenologic". Nu poate exista valoare fără valorizare, tot aşa cum nu poate exista valorizare fără valoare; primatul genetic al *valorizării* presupune primatul structural al *valorii*.

8. Itinerariul urmat de proiectul eticii husserliene l-a condus, în ultimele sale scrieri, de la „etica pură", prin conturarea unei etici fenomenologice ca *Gefühlslogik*, spre o etică comunitară, care caută să restabilească pierdutele legături genuine cu „lumea vieţii", luînd în consideraţie că „a trăi ca o persoană înseamnă a trăi într-un *cadru* social, unde eu şi noi trăim împreună într-o comunitate şi avem comunitatea ca un orizont"[16]. Înrădăcinată în „*lumea vieţii*" (care este „cea mai profundă viaţă producătoare"), moralitatea nu-şi poate realiza virtuţile decît în „*lumea socială*", deoarece, pentru a se constitui o *Personenverband*, „o societate de persoane cu criterii de valorizare împărtăşite", este necesar — cum spunea Husserl — „un cadru social", care să ofere criteriile istoriceşte şi social-mente validate[17] după care, într-un proces mereu deschis de auto-depăşire, deosebim binele de rău, dreptatea de nedreptate, asigurînd autodeterminarea omului în cadrul comunităţii, conjugată cu răspunderea intersubiectivă pentru împlinirea vocaţiei omului de fiinţă valorizatoare *(homo aestimans)* şi pentru realizarea dezideratului suprem al eticii lui Husserl, care ar putea fi redat prin sugetiva formulare a lui Paul Eluard : „*passer de l'horizon d'un seul a l'horizon de tous*".

9. Aş dori să schiţez, în final, un răspuns la o posibilă întrebare : care ar fi continuarea cea mai fertilă a proiectului eticii husserliene ? „Etica valorilor", propusă de Scheler, care consideră că valorile morale sînt obiecte a priori autonome, independente de procesul de valorizare, în pofida importanţei ei, neglijează că valorile trebuie înţelese ca provenind în şi prin procesul de valorizare, astfel încît este desconsiderată — cum spune A.T. Tymieniecka — reluînd o sintagmă propusă de Shaftesburry — funcţia valorizatoare a „simţului moral". Propunînd „simţul moral împotriva valorilor morale", A-T. Tymieniecka se înscrie, de fapt, în prelungirea moştenirii spirituale husserliene, atît prin tratarea problemelor eticii într-o viziune preponderent axiologică, prin accentuarea aspectului noetic al in-

[16] Edmund Husserl, *op. cit.*, în *Husserliana* VI, p. 341.

[17] Valorizările noastre — cum spune Husserl — nu reprezintă nimic „fără o scară de valori umană, dar criteriul este situat dincolo de mine" (apud A. Roth, *op.cit.*, p. 150); am încercat să surprind corespondenţele cu punctul de vedere al lui Marx privind *praxis*-ul ca criteriu al valorizării în studiul *Nietzsche versus Marx in Modern Culture* (apărut în volumul 2 din *Contemporary East European Marxism*, edited by E. d'Angelo, D.H.De Grood, P. N. Russo, W. W. Stein ; B. R. Grüner Publishing Co, Amsterdam 1982, p. 25—46).

tenţionalităţii simţirii *(Gefühl)*, cît şi prin teza — consonantă cu operele tîrzii ale lui Husserl — că „valorizarea morală se referă la interacţiunea elementelor în dinamica *lumii vieţii* şi în contextul *lumii sociale*" [18]. De aceea, am rămas surprins în faţa afirmaţiei sale că o asemenea concepţie asupra simţului moral ar putea fi considerată ca „o dezbatere polemică implicită cu modul husserliano-schelerian de abordare a valorii în etică" [19], pe care autoarea îl critică şi îl respinge. Prima mea observaţie este că polemica îl vizează doar pe Scheler şi *nu* pe Husserl, în măsura în care concepţia sa etică este reinterpretată din perspectiva sugestiilor din perioada *Krisis*-ului. A doua observaţie este că, tot aşa cum, împotriva „eticii fundate pe valori" A-T. Tymieniecka pune întrebarea „cum oare, dacă valorile sînt fundaţionale, ar putea oamenii să cunoască binele şi să nu-l facă? ", la alternativa propusă, care ar putea fi considerată „o etică fundată pe valorizări", s-ar putea replica printr-o întrebare simetrică: cum ar putea oamenii să facă binele şi să nu-l cunoască?

După opinia mea, concepţia schiţată de Husserl asupra implicării reciproce a valorii şi valorizării presupune o etică aptă să asigure ceea ce John Rawls numeşte „un echilibru reflectiv" [20], pledînd astfel pentru *o întemeiere reciprocă a valorilor morale şi a simţului moral*, adică pentru o etică înscrisă în coordonatele unei ontologii a umanului axio-centrice. Aceasta înseamnă a înlocui o „strategie de fundament" (care caută un principiu prim cu valabilitate absolută) printr-o „strategie de autofundare" (bazată pe înlocuirea dependenţei univoce prin interacţiunea dialectică „circulară" între valorile morale şi simţul moral, în procesul prin care omul, concomitent, creează valorile şi se creează prin valori).

Cred că tocmai „fenomenologia contextului creativ", care se distanţează critic de abordarea transcendentalist-eidetică husserliană, este cea mai bine plasată pentru a urma şi un asemenea drum posibil de cercetare, conturat prin înrădăcinarea moralităţii de către Husserl în „lumea vieţii". Ce vînturi prielnice şi ce curenţi ostili vor favoriza sau vor împiedica periplul spre portul unei etici care să înlocuiască o disjuncţie („simţ moral" sau „valori morale") printr-o conjuncţie („simţ moral şi valori morale") ar fi prematur să spunem. Ceea ce putem spune, însă, cu certitudine, este că în dezbaterile actuale asupra abordării axiologice a eticii o asemenea direcţie de cercetare s-a deschis graţie influenţei stimulatoare a dialogului dintre dilectica materialistă şi fenomenologie.

[18] Anna-Teresa Tymieniecka, *The Moral Sense : A Discourse on the Phenomenological Foundation of the Social World and of Ethics*, în *Analecta Husserliana*, vol. 15, edited by A-T. Tymieniecka and Calvin O. Schrag; Boston: D. Reidel Co. 1983, p. 10.

[19] *Ibidem* p,72.

[20] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1973, pp. 48—51.

TEORIA CUCLINIANĂ ASUPRA OMULUI *

DUMITRU MATEI

Dimitrie Cuclin a gîndit ontologia astfel încît toate liniile ei de demonstrație să poată fi exploatate în scopul „legitimării cosmice" a destinului creator al omului. În acest punct, cu deosebire, Dimitrie Cuclin se întîlnește cu Lucian Blaga și cu D.D. Roșca. Nu-mi propun să deschid aici o paranteză comparatistă. Voi reveni cu un alt prilej. De ajuns să observ, deocamdată, că teoria cuclinianã asupra omului este dominată de un efort teoretic integrator *axiologic articulat*. Omul deține, firesc, poziția centrală. Dar *întemeierea ontologică* a omului îl va propune în primul rînd.

1. OMUL CA FIINȚĂ NATURALĂ

În vederile lui Dimitrie Cuclin, omul este, prin excelență, un produs al naturii, un „nod de interferențe cosmice", o ființă „dăruită cu atributul conștiinței și creațiunii". Gînditorul nostru vede omul ca natură și ca rezultat al unei evoluții naturale („prin treptele cristal, vegetal, animal"), un „imperceptibil neutrino" înscris în eterna prefacere a cosmosului.

Cu referire specială la datele științelor naturii, Cuclin alege însă și aduce în prim plan fenomenele care, în mediul substanței („care este și mediul vieții") pregătesc și prefigurează — în viziunea sa — sensibilitatea, subiectivitatea și individualitatea umană creatoare.

„În universul substanțial — explică el — apar fenomene de răzvrătire împotriva robirii, de eliberare, de acuzare a unei gravitații către esența pură. . ., de zdrobire a lanțurilor gravitației universale" (II, 17); apar acte de rebeliune împotriva tiraniei anihilatoare a gravitației ca niște „acte ale unei tării libere și liberatoare". De exemplu: „cristalul, prin faptul nu numai că se formează, dar încă și crește, afirmă un protest împotriva gravitației universale. Un gest de eliberare (II, 18). Toate aceste femomene, conchide Cuclin —„*nu-și pot avea locul decît în categoria creației*" (III, 28— s.ns.). „Dar numai omul — urmează el — deține puterea de a se smulge total forței gravitaționale, prin *spirit*. . . și de a crea astfel viața nouă și adevărată, propriu-zisă, în sensul culmilor *conștiinței creatoare*, adică al progresului, prin infinit multiplele și complexele forme ale artei, culturii, civilizației. . . către un țel suprem" (VI, 6 — s.a.).

Care este acest țel suprem, care-i este natura și cum s-ar putea concretiza, se va vedea mai încolo. Să reținem, deocamdată, o primă concluzie: în deplină consonanță cu enunțurile fundamentale ale ontologiei, concepția cuclinianã despre om nu primește motivații creaționist-teologice. Ni

* Studiul a fost elaborat în continuarea celui publicat în „Revista de filosofie" nr. 6/1985, pe care îl completează. *Teoria asupra omului* constituie cea de a doua aripă a sistemului filosofic cuclinian.

se dezvăluie, cu toată claritatea, o *determinație naturalistă*, anume în înțelesul că supranaturalul este exclus din explicația genezei omului și că la originile devenirii cosmosului stă un principiu imanent lui, principiu de la care pornind, și prin multiplele medieri, omul este explicat ca ființă naturală.

2. DUALA ALCĂTUIRE A OMULUI

Teoria cucliniană asupra omului are în temeiurile ei teza fundamentală a întregului sistem : *polaritatea esenței și a substanței*. Structura unitarului dublu univers se regăsește în *unitara dublă alcătuire a omului*. În om are loc fuziunea esenței și a substanței.

Pentru a identifica semnificațiile mai adînci ale acestei teze, este necesar să facem dintru început cîteva precizări în legătură cu sistemul conceptual specific cadrului teoretic în care ne aflăm.

Dacă în construcția ontologiei și în legătură cu specificarea esenței și a substanței predomină termenii *separare* și *mișcare* (anume pentru explicarea procesului cosmogenetic), în teoria omului predomină termenii *penetrare*, *intrasubstanțializare*, *retroescaladare* și *reesențializare*. Prin intermediul primilor doi termeni se explică infuzia atributelor esenței în universul substanțial. Prin ultimii doi — aspirația, generată în mediul substanței, la atributele esenței.

„Întreaga substanță universală este din neînceput înțesată cu esență, *dar nu prin penetrație*, ci de sine, fie ca *magnetosfere* atomice, fie ca mase magnetice interastrale. ..". Dar numai „fenomenului *penetrației* esenței în substanță i se datorește, în perpetuu, prin treptele cristal, vegetal, animal, formarea omului ca ultim stadiu de plămădire a materiei organice, propice manifestării stărilor de conștiință și de spirit" (III, 9 —s.ns.).

Așadar, numai prin *penetrație* se explică — pe scara evoluției naturale — formarea omului. Numai prin *penetrație*, pentru că numai aceasta este forma în care esența își poartă *atributele* în mediul substanței.

„Esența, *penetrînd* în substanță și străbătînd-o, își duce cu ea și toate atributele" (II, 16 — s.ns.).

Din acest unghi, Dimitrie Cuclin revine asupra „fenomenelor de răzvrătire" și „gesturilor de eliberare" semnalate mai sus, explicînd că toate se încadrează în „noua putere", respectiv în „puterea spirituală a omului", singura ființă naturală care închide în sine, deopotrivă, și atributele esenței, și atributele substanței. Astfel încît omul este o ființă dual alcătuită.

„Întrucît omul e constituit din esență, toate atributele esenței pure se găsesc și în esența umană, și întrucît omul e constituit și din substanță, toate atributele care în esență pură se găsesc întregi și în nelimitare, se găsesc în esența umană deformate și în limitare" (I, 19).

În legătură cu duala constituție a ființei umane, Cuclin formulează întrebarea relativă la posibilitatea esenței și a substanței de a *se* cunoaște : dacă și cum esența poate cuncaște substanța ; dacă și cum substanța poate cunoaște esența ; dacă și cum esența și substanța dobîndesc conștiința de sine. Nu este însă vorba — în acest cadru — de intenția de a se atribui esenței și substanței vreo facultate *sui generis* de cunoaștere. Întrunite în forma om, vrea să spună Cuclin, ele ajung să se cunoască una prin alta.

„Substanță + esență = om-conștiință. Substanța capătă conștiință de sine prin conștiința despre esență (întrucît *forma-om* este articulată esențial — n.ns.). Esența capătă conștiință de sine prin conștiința despre sub-

stanţă" (întrucît *forma-om* este articulată substanţial (II, 61—n.ns). În acest înţeles trebuie să luăm desele sale precizări, anume că esenţa nu se poate cunoaşte pe sine decît prin substanţă, iar substanţa nu se poate cunoaşte pe sine decît prin esenţă.

3. FIINŢA UMANĂ CA TENSIUNE DINTRE ESENŢĂ ŞI SUBSTANŢĂ

Teoria cucliniană asupra omului — repet — are în temeiurile ei teza fundamentală a întregului sistem: polaritatea — întrunită în om—a esenţei şi a substanţei. În om are loc fuziunea esenţei şi a substanţei. Este însă vorba de o fuziune care se fenomenalizează tensional.

Pentru a lămuri semnificaţia acestui foarte important mod problematic al teoriei cucliniene asupra omului trebuie să revenim asupra repartizării atributelor. Vom putea cunoaşte, astfel, motivaţia tezei relative la duala constituţie a omului şi, de asemenea, a celei relative la tensiunea, ce se desfăşoară în om, a esenţei şi a substanţei.

Prin urmare*, în plan ontologic, esenţa întruneşte atributele *unicităţii*, *unităţii*, *simplităţii*, *insubstanţialităţii*, *calităţii* şi *eternităţii*; *substanţa* întruneşte atributele *multiplicităţii*, *relativităţii*, *cantităţii*, *infinităţii* şi *neretrotransmutabilităţii*.

Dimitrie Cuclin va postula, însă, în alcătuirea unitarului dublu univers, o ierarhie anume prin introducerea tezei „*inferiorităţii planului substanţial faţă de planul esenţial*". În virtutea acestei ierarhii, esenţa şi *substanţa* primesc atribute în consecinţă: esenţa va fi particularizată prin atributele *creaţiunii*, *perfecţiunii*, *adevărului*, *fericirii* şi *libertăţii*, iar substanţa prin toate atributele de sens contrar: *impotenţa* (imposibilitatea de a crea de la sine şi prin sine), *imperfecţiunea*, *adevărul relativ* (sau „real"), *nefericirea* şi *sclavia* („robia").

În textele cucliniene — trebuie spus — revin foarte des aceste expresii: „roaba substanţă" şi „libera esenţă". Iar aceasta pentru a se sublinia cît mai apăsat posibil ideea că, dată fiind duala sa alcătuire, „viaţa omului este drumul dintre substanţă şi esenţă", permanenta şi tensionata trecere — cum spune Cuclin — „din pozitiv în metafizic" sau, este absolut acelaşi lucru, de la atributele inferioarei substanţe la atributele superioarei esenţe, aşadar de la inerţie şi sterilitate („impotenţă"), de la imperfecţiune, relativitate, nefericire şi sclavie la creaţie, perfecţiune, adevăr, fericire şi libertate. Este ceea ce Cuclin numeşte „*războiul epic dintre vitala esenţă şi inerta substanţă*" (II, 38), situaţie în care „se afirmă triumful esenţei asupra substanţei" (II, 19). Prin om explică el mai departe — „în vederea identificării ... conştiinţei esenţei umane cu o esenţă pură ... însă, finalmente, în vederea identificării conştiinţei esenţei pure cu conştienta esenţă umană, extrasă din actual şi ridicată la nivel potenţial" (II, 47). În substratul acestui război epic stă însă, potrivit lui Cuclin, un *deziderat moral*, anume acela de a smulge spiritul omului „din robia gravitaţiei şi din sterila inerţie a substanţei" (III, 51) şi de a „imprima personalitatea noastră de pe planul cosmic în planul metafizic" (IV, 28). Astfel încît, *polaritatea şi opoziţia ontologică devine, în om, polaritate şi opoziţie axiologică.*

* Vezi studiul nostru mai înainte citat.

Sub incidența acestor propoziții legitimează Dimitrie Cuclin analogia *om-esență*. Iată, în această privință, pasajul cel mai revelator.

„Are omul o conștiință într-un mod oarecare, fie și oricît de limitat, de la caz la caz, nemăsurat și divers? Are și esența, bineînțeles ultima, pură, în felul ei, nelimitat, unic, unitar. Are omul un lot de posibilități oricît de limitat și de divers, de la caz la caz? Are și esența un potențial nelimitat, unic, unitar. Are omul o necesitate, o conștiință centrală, o putere, o voință de a concepe, de a crea, de a se jertfi pentru a crea, de a suferi jertfindu-se, de a se ilumina suferind pentru un țel, de a iubi iluminîndu-se, de a se bucura iubind? *Toate acestea le are și esența în potențialul ei. . .*" (II, 20—s. ns.).

★

Observam mai înainte că teoria cuclineană despre om dezvăluie o *determinație naturalistă*. Prin postularea inferiorității planului substanțial față de planul esențial și, mai ales, prin analogia om-esență — *de fapt prin transferul atributelor umane asupra esenței ca tot atîtea atribute ale acesteia* —, ontologia cuclineană primește, în chip explicit, o *determinație antropomorfică*. Este articulația cea mai precar concepută și construită a sistemului cuclinian, limita firească — a viziunii sale metafizice de tip clasic.

Mai întîi, întrucît omul lui Dimitrie Cuclin este un om anistoric și abstract, alcătuit — *prin analogie substanțială* — după modelul unitarului dublu uninvers. În consecință, el nu schițează și nu propune nici o ipoteză prin care să explice procesul devenirii de la existență la conștiință în plan cosmic și antropologic, și nici procesele trecerii de la existența socială la conștiința socială în plan sociologic și axiologic. *Analogia om-esență* i-a fost absolut necesară — constrîngere de sistem — *ca argument ontologic sub care atitutidinea umană să se orienteze axiologic.*

În al doilea rînd. Cît privește tensiunea *esență-substanță*, Cuclin preia, de fapt, formula tensională tradițională *spirit-materie*. Cu observația — foarte importantă — că, dacă relația tradițională amintită se legitimează în perspectiva concepțiilor filosofice spiritualiste sau de inspirație teologică, ecuația lui Dimitrie Cuclin se sustrage — după cum s-a putut observa — oricăror infiltrații de această natură.

Se impun însă și alte nuanțe. Antropomorfismul cuclinian nu trebuie luat în accepția filosofică tradițională. Dimitrie Cuclin nu afirmă nicăieri că rațiunea și scopul suprem al totalului univers ar consta în creațiunea omului. În spiritul concepției sale, omul face parte și se integrează, în chip firesc, ca un punct și ca o verigă infimă în lanțul eternei transformări a lumii și a infinitelor sisteme de lumi. Prezint una din imaginile — de rară plasticitate — din marele „poem filosofic" pe care Dimitrie Cuclin îl dedică „Marelui Tot".

„Întregul univers cosmic nu-i decît un *clocot vulcanic de vîrtejuri* solide, lichide, gazoase, volatile, plasmatice, de dimensiuni și pe distanțări de zeci, sute, mii, milioane, miliarde de ani lumină și în *învălmășeala* căror *vîrtejuri*, stări sau organizații de mișcări înscrise în stări — și acestea ținute în loc sau luate în *neînchipuită goană* — stări poate și reale dar mai ales aparente, în perspectiva miilor și milioanelor de miliarde de ani lumină, de am putea să le fim martori, ne-ar face o idee de infinita *puzderie de galaxii* în *dulcele și fermecătorul sîn al căreia am fost și noi, imperceptibil*

tibili neutrino, repartizați, fiecare după puterile, aptitudinile, specialitatea, experiența, și geniul său" (III, 31 — s. ns.).

Să mai consemnăm că însușirile umane — pe de altă parte — nu sînt atribuite vreunei entități spirituale situate deasupra unitarului dublu univers, vreunui zeu sau „centru metafizic" oarecare, ci *esenței* — am văzut — înțeleasă ca infinită potențialitate creatoare a cosmosului, așadar infinitului potențial vital care, în nesfîrșită desfășurare, generează însușirile vieții și, implicit, însușirile vieții și ființei umane. Dimitrie Cuclin notează într-un loc : „. . . realitatea substanțială (actuală — n.ns.) e numai una din infinitele posibilități de actualizare a potențialului esențial"* (II, 37). Argumente decisive, care ne conduc la constatarea că entroporfomismul cuclinian nu eșuează în spiritualism. Nu este însă mai puțin evident că prin *analogia om-esență* ontologia cuclineană este *finalist orientată*. Avem însă a face — și acest lucru trebuie subliniat — cu un *finalism etic*. Intenția lui Dimitrie Cuclin este în chip mărturisit aceea de a pune în *centrul sistemului său creația ca suprem stil de viață și ca supremă atitudine morală a omului*. În spiritul concepției sale filosofice, numai prin vastă creație de cultură și de civilizație și numai prin înaltă atitudine morală adoptată în fața circumstanțelor cosmice poate parcurge omul drumul de la atributele inferioarei substanțe la atributele superioarei esențe. Dar, asupra semnificațiilor mai adînci pe care le comportă aceste ultime propoziții, voi reveni în numărul următor al revistei.

* Vom semnala aici apropierea acestei teze a lui Cuclin de un gînd ontologic ce revine destul de frecvent în manuscrisele eminesciene : „Realitatea actuală, ceea ce se-ntîmplă în momentul prezent ca mișcare, nu este decît o parte a întregului, a sumei Universului, a virtualității lui" (*Ms. 2267*, fila 88 verso).

CU PRIVIRE LA CONCEPTUL CULTURII ÎN OPERA LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

DUMITRU OTOVESCU

Referindu-se la conceptul culturii în opera lui C. Rădulescu-Motru, la locul și rolul acestuia în gîndirea sa filosofică, unii exegeți ai săi s-au rezumat la transcrierea fidelă a textului gînditorului ori la prelucrarea minimală a înțelesurilor date de el culturii, mergînd pe linie expozitivă (de pildă : G. Vlădescu-Răcoasa și diverși recenzenți din epocă ai lucrărilor sale) ; alții, care formează majoritatea, au recurs la metoda caracterizării adoptînd, îndeobște, și o atitudine critică (M. Ralea, I. Brucăr etc., în perioada interbelică ; C. Hrișcă, P. Vaida, Gh. Toma, Gh. Al. Cazan ș.a., în zilele noastre). În fapt, însă, Motru avea în vedere atît ceea ce, în literatura actuală se denumește „structura externă" a culturii, cît și „structura internă", adică elementele sale constitutive — în principal *știința, arta, morala, religia, filosofia* și raporturile dintre acestea. Atunci cînd făcea referiri la "cultura europeană", componentele vizate ale structurii interne erau în funcție de obiectivele urmărite, fie

culturile greacă, creştină şi modernă, fie culturile naţionale. Din unele lucrări ale sale precum *Puterea sufletească* reiese limpede capacitatea autorului de a realiza o analiză complexă a fenomenului culturii, îmbinînd investigarea sistemelor ei de referinţă (natura, personalitatea etc.) cu investigarea relaţiilor dintre elementele ce o compun. Aceste fapte atestă însă orizontul şi perspectiva filosofică din care gînditorul nostru aborda un fenomen atît de complex cum este cultura.

În studiile mai recente asupra lui Motru se încearcă o precizare a concepţiei lui despre cultură dezvăluindu-se planurile pe care îşi desfăşoară analiza sau indicîndu-se termenul de referinţă al culturii. Totodată, se fac şi aprecieri relative la orientarea ce îl caracterizează. Aşa, de exemplu, sînt desprinse trei planuri de bază pe care s-a mişcat gîndirea lui Rădulescu-Motru în definirea culturii : *psihologic*, considerat dominant, *genetic* şi *social*[1]. De asemenea, se exprimă părerea că modul în care a tratat filosoful cultura pe plan social este revelator pentru concepţia sa „organismică" despre o cultură care evoluează după legile biologice[2]. Într-o altă interpretare a noţiunii culturii prin raportarea ei la natură, la conceptul naturii, se apreciază că gînditorul nostru a tins, în problemele societăţii şi culturii spre o „viziune *naturalistă*", deoarece nu a văzut deosebirea între ordinea fenomenelor culturii şi ordinea fenomenelor naturii, integrîndu-le pe cele dintîi determinismului natural[3].

Urmărind nenumăratele reflecţii ale gînditorului asupra culturii, risipite prodigios în opera sa publicată, observăm că acestea se derulează, de regulă, pe două planuri : *psihologic* şi *social-istoric*, planuri care, tot de regulă, se interferează şi se împletesc.

Atunci cînd analizează cultura de pe terenul preocupărilor sale psihologice, gînditorul are în atenţie sursa, izvorul acesteia şi valoarea pe care o reprezintă. Dealtfel, elementul axiologic apare ca reper intrinsec şi în examinarea pe care o face culturii din optica genetico-socială, cînd are în vedere apariţia şi evoluţia ei pe epoci şi popoare, modul de constituire şi saltul spre umanitate, influenţa culturii asupra societăţii şi a membrilor ei.

În scrierile sale din tinereţe, se resimt certe influenţe ale gîndirii germane, mai cu seamă cele venite de la W. Wundt, H. Schurtz şi H. St. Chamberlain, într-o perioadă cînd cercetarea culturii din orizontul psihologiei sociale se bucura de un real interes ştiinţific în lumea europeană. Adoptînd conştient maniera psihologică (de fapt, cea pe care noi o numim azi psiho-sociologică) şi, preferînd definiţia culturii oferită de Schurtz, deoarece era „în acord cu ultimele date pozitive ale psihologiei ştiinţifice", filosoful nostru, subliniind importanţa momentului creator, indentifică cultura cu „*dispoziţiile interne şi actuale ale sufletului unei generaţiuni*", cu „*forţa internă*" care a produs „obiectele externe şi materiale"[4]. De aceea, cultura este o „posibilitate sufletească" : ea presupune capacitate de creaţie — „anumite funcţiuni superioare sufleteşti" — şi întreţinerea conştientă, de către membrii societăţii „culte", a unor „deprinderi intelectuale şi morale" în „practica vieţii lor".

[1] C. Hrişcă, *Probleme de filosofia culturii în concepţia lui C. Rădulescu-Motru*, rezumatul tezei de doctorat, Cluj-Napoca, Universitatea Babeş-Bolyai, 1975, p. 8.

[2] *Ibidem*, p. 9.

[3] P. Vaida, *Constantin Rădulescu-Motru*, în volumul *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1980, p. 421.

[4] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, Bucureşti, Socec, 1904, cap. II; *Puterea sufletească*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1930 (I ed. 1907), Partea V, cap. I.

Pornind de la teza funcționalistă a lui Wundt—potrivit căreia sufletul există numai în și prin manifestările sale—Rădulescu-Motru o apreciază drept valabilă și pentru definirea culturii. „Focare de cultură, instituțiuni culturale, ligi culturale toate sînt simple vorbe, pe cît timp lipsește din sînul lor actualitatea dispozițiunilor sufletești ale societății. Realitatea lor nu se poate afirma în afară de acestea din urmă"[5]. Dezvăluirea trăsăturii de *actualitate* a culturii nu era o noutate, ea fiind prezentă nu numai în scrierile lui Schurtz și Wundt, ci și în opera unor înaintași, ca D. Hume și Im. Kant. Totuși, Motru are meritul de a fi accentuat-o, notînd îndreptățit faptul că bunurile dobîndesc o valoare culturală prin actualitatea lor în conștiința socială. Astfel, ceea ce este funcțional se consideră real și invers. Absența corespondenței dintre dispozițiile sufletești și obiectivarea lor materială echivalează, după gînditor, cu anularea realității culturii. În acest context, el face o precizare importantă și necesară, anume că „*Dezvoltarea inteligenții nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependența internă dintre evoluția conștiinței sociale și transformările lumii materiale*"[6].

Prin urmare, actualitatea certifică realitatea culturii și vizează procesul de asimilare, de utilizare a sa în practică, căci, o cultură închisă în biblioteci, inaccesibilă vieții oamenilor (pentru a putea crea mai departe) este un nonsens.

Invocarea principiului menționat, de natură psihologică, ascundea și anumite motive ideologice, servindu-i ca argument științific, pe de o parte, în critica ce o făcea politicianismului românesc — formă degenerată a unei activități politice normale — iar, pe de altă parte, în susținerea — pe linie junimistă — a teoriei formelor fără fond. Înțelegem că filosoful nu era pentru o cultură adusă din import fără nici un criteriu selectiv și, apoi, oficializată, ci, pentru o cultură care să fie în acord cu „dispozițiile sufletești" ale societății și, ca atare, să aibă un rol stimulator.

Mai tîrziu, după încheierea sistemului filosofic, Rădulescu-Motru renunță la forma în care era definită cultura după H. Schurtz, dar și la esența acestei definiții, scriind : „Prin ideea de cultură se înțelege de obicei condițiile sufletești în care se desfășoară continuitatea și propășirea activității spirituale a unui popor"[7].

Din felul în care a definit cultura, pe terenul psihologiei, rezultă că el nu a fost preocupat, în primul rînd, să-i dea o expresie personală, ci să ofere, sintetic, concluziile unor studii competente în materie. În consecință, cultura nu apare ca obiectivare, ci ca disponibilitate psihică ; nu reține aspectele materiale, ci resortul intern care le generează, opunîndu-se lipsei dispozițiilor creatoare și inerției. Este ceea ce, după formularea mai recentă a lui Ralph Linton, poartă denumirea de aspectul „implicit" al culturii (spre deosebire de aspectul „explicit", de obiectivare valorică al culturii).

În problemele delimitării culturii, ca și în dezbaterea diverselor subiecte culturologice, autorul a fructificat cunoștințele noi despre știința sufletului, fără a neglija sau substitui, însă, perspectiva filosofică. Încă din anul 1932, I. Brucăr s-a simțit dator să facă precizarea că Rădulescu-

[5] Idem, *Cultura română*..., p. 31.

[6] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română*..., p. 51.

[7] C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărîtor în cultura popoarelor*, Buc., Casa Școalelor, 1932, p. 65.

Motru „nu este psiholog prin vocație, ci prin necesitățile exterioare ale vieții sociale care i-au impus să aducă în viața culturală română contribuții care sînt prețioase pe tărîmul cercetărilor de psihologie"[8]. Concluzia evidențiază vocația de „metafizician" a lui Rădulescu-Motru, apreciere corectă, găsindu-și acoperirea deplină în chiar substanța operei sale.

Deși prin unele definiții date culturii se observă o tendință psihologică de interpretare a termenului, totuși, pe plan mai larg de analiză, unghiul de vedere psihologic este intim legat și completat ori depășit de cel istoric, axiologic și sociologic, întrucît pentru gînditor, fie că o spune explicit, fie că, de cele mai multe ori, rezultă din subtext, cultura înseamnă originalitate valorică și apare pe o treaptă superioară de dezvoltare a psihicului uman și de organizare a vieții sociale. Lucrarea în care el face prima încercare elaborată de delimitare a conceptului — *Cultura română și politicianismul* — începe cu definirea culturii ca „o condiție indispensabilă" depășirii fazei de barbarie și edificării istoriei sociale, ceea ce trădează o îmbrățișare clară a principiului istorisit — ca ax conducător al interpretării. În respectiva carte, însuși autorul recunoaște neputința de a înțelege valoarea culturii fără o prealabilă scrutare a vieții sufletești în genere și că, în cercetările sociologice, psihologia este „cea mai sigură conducătoare". Și într-un caz și-n altul, rolul ce i se rezervă psihologiei are semnificația de orientare, de premisă în cunoaștere, demonstrația și soluția finală revenindu-i filosofiei ca sinteză a științelor despre om.

Așa, de exemplu, notele de „actualitate" și „individualitate", deși specifice demersului psihologic și preluate din zestrea de idei a unor teoreticieni germani, sînt atașate dimensiunii social-istorice a culturii (cu funcția de caracterizare a popoarelor), ambele trăsături fiind integrate și subordonate, apoi, discursului filosofic.

Privită de pe planul vieții social-istorice — plan cu rol hotărîtor în procesul de formulare a concluziilor teoretice —, cultura îi apare gînditorului ca factor de progres și diferențiere între popoare, ca expresie a originalității creatoare a fiecăruia, ca mijloc de umanizare a indivizilor și de perpetuare a relațiilor sociale. Prin viața socială — afirmă Rădulescu-Motru — activitatea individuală se transformă în *„activitate instituțională sau culturală"*, căpătînd autonomie și dimensiuni proprii. Tot ce ajută la „intensificarea și continuitatea acestei vieți — nota autorul — este și un element de cultură" (tehnica economică, arta, știința etc.)[9]. Dezvoltarea societății presupune, după el, inspirîndu-se, întrucîtva, din W. Windelband (ce lega creșterea populației de cultura grupului) — „un sistem de cultură, adică o armonie între valorile sufletești cunoscute și apreciate de toți membrii ei"[10]. În acest sens, cultura *„este tendința sufletului de a deveni din ce în ce mai sociabil"*.

O însușire distinctivă și importantă a culturii este, în viziunea sa, așa cum s-a arătat, și aceea de individualitate, utilizată în scopul de a reliefa specificul culturii autentice a unui popor. *„Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică și prosperă, se prezintă întotdeauna ca o individualitate puternică. În ea găsim rezumate toate însușirile*

[8] I. Brucăr, *C. R.-Motru metafizician*, în „Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru", București, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 159.

[9] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, București, Socec, 1929, p. 339.

[10] Idem, *Cultura română...*, p. 55.

caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și originale ieșite din sufletul acesteia (...) Cultura desăvîrșită hotărăște diferențierea permanentă între popoare; ea este, neîndoios, cea mai înaltă manifestare a individualității"[11].

Observînd că individualitatea în sine este o trăsătură neconcludentă, deoarece se poate asocia cu o originalitate minoră sau cu una puternic cristalizată (din care ar rezulta țări de mică și, respectiv, mare cultură), punea sub semnul întrebării semnificația ei teoretică, sesizînd, însă, că, mai tîrziu, în definirea culturii — din lucrarea *Vocația* — C. Rădulescu-Motru se axează pe individualitate în ipostaza ei de producătoare de valori[12]. Încă de la începutul acestei cărți, autorul de care ne ocupăm a dorit să atragă atenția asupra înțelesului pe care îl dă el noțiunii de originalitate, precizînd că este acela de „dezvăluire a fondului propriu sufletesc care constituie unitatea poporului" și nu cel al „unei împestrițări fantastice sau a unei deprinderi de a alerga după ce n-a mai fost". Totodată, a relevat faptul că germenii originalității se află în munca de vocație, care, la rîndul ei, susține progresul social. Iar, atunci cînd analizează cauzele care determină originalitatea culturii europene, se axează pe conștiință, apreciind că întotdeauna cultura începe cu o creație conștientă.

De aceea, în concepția gînditorului nostru, cultura este constant înțeleasă drept ceea ce se opune falsei culturi, aceleia de aparentă autenticitate, ceea ce denotă că temeiul și rațiunea de a fi a unui popor stau în fructificarea potențialului său sufletesc, adică în creația de valori, de *opere proprii*. De o parte, întîlnim originalitatea, susținută prin energia creatoare, tensiunea lăuntrică a sufletului — ceea ce garantează realitatea culturii; de alta, imitația totală, inerția intelectuală, producînd ceea ce autorul denumește „culturile de împrumut" (civilizațiile) sau „pseudocultura". Încă de la începutul activității sale, el a tratat cultura în legătură cu „pseudocultura" și „semicultura". El relevă că pseudocultura și cultura ar fi indentice în privința sferei și elementelor componente, diferența dintre ele fiind de profunzime : „prima ne dă impresia că forma și fondul nu se corespund ; că ne găsim înaintea a ceva rău întocmit, destinat să se piardă după voia împrejurărilor". Semicultura are trăsături comune cu pseudocultura („disparitatea tendințelor sufletești, lipsa de armonie și de continuitate în conștiința socială..."), dar se detașează de aceasta prin faptul că exclude deformarea sufletului societății și al indivizilor ei („menține posibilitatea binelui"), sau, altfel spus, e o cultură nedesăvîrșită, nefinalizată[13]. Ea reprezintă o etapă obligatorie, parcursă de toate popoarele care au devenit culte. Așa se explică de ce filosoful pune accent pe însușirile de actualitate și individualitate, fără de care nu se poate discuta despre specificul și identitatea culturală a diferitelor popoare.

Rădulescu-Motru evidențiază și o dimensiune evolutivă a culturii, față de natură — prima, potențînd legile acesteia — dar și față de treptele sociale inferioare, cultura fiind opusul stării de barbarie. În spiritul teoriei sale personaliste, el leagă evoluția culturii de „ridicarea sufletească" și arată că inventarea „simboalelor" și, îndeosebi, a limbajului „a dat cel mai puternic sprijin" procesului evolutiv[14]. Alteori, în analizele lui des-

[11] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română*..., p. 8.
[12] M. Ralea, *C. Rădulescu-Motru filosof al culturii*, în „Omagiu", p. 105.
[13] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română*..., p. 10 și 15.
[14] Idem, *Curs de psihologie*, p. 343.

coperim idei remarcabile, de mare actualitate, cum ar fi dependența „culturii sociale" de gradul perfecționării și răspîndirii instrumentelor, rolul hotărîtor al acestora în dezvoltarea „funcțiilor superioare sufletești"[15]. Tendința psihologică de tratare a culturii este vizibil depășită de către autor mai cu seamă atunci cînd analizează conceptul prin raportare la orientările principale din filosofie. Căutînd să evite exagerările venite atît de la „materialismul economic" (identificat, neinspirat, cu teoria marxistă a istoriei) cît și de la idealism, Rădulescu-Motru avansează o soluție bazată pe următoarele considerații :

1. evoluția societăților omenești nu poate fi determinată exclusiv de „tehnica producțiunii" ori de „dezvoltarea internă a sufletului omenesc" ;

2. aplicarea unor invenții tehnice are, deseori, o influență „mai adîncă" asupra societății decît publicarea anumitor „speculațiuni abstracte", realizate chiar după o îndelungă argumentare ;

3. însuși progresul în gîndire este de multe ori susținut și „accelerat în mod decisiv" de o descoperire tehnică sau trebuință economică[16].

Concluzia sa, de certă valoare științifică și filosofică, reflectă cerința metodologică de a privi „inteligența omenească" și creațiile sale instrumentale ca părți ale unui „tot" unitar, ce nu trebuie separate și, apoi, opuse. Înțelegîndu-le, consecvent propriei concepții filosofice, ca manifestări reale (și în sensul că invențiile tehnice sînt o „prelungire" a sufletului), gînditorul este de părere că numai așa poate fi priceput raportul dintre acestea și rolul ce îl joacă în dezvoltarea culturii.

Abordînd societatea ca un sistem, Motru are prilejul de a sesiza, în consens cu fondatorii materialismului istoric, rolul activității economice în apariția culturii. „Negreșit—scria el în 1907 — primele fapte de importanță pentru viitorul vieții sociale sînt faptele de ordine economică, fiindcă, în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai des repetate pe care se sprijină apoi voința cetățeanului. Pînă ce nu se fixează o tehnică de producțiune pentru munca omului, este greu să se fixeze o tehnică pentru activitatea lui morală sau o tehnică pentru activitatea lui intelectuală. Logica economică a precedat în mod natural logica moralei și a inteligenței"[17].

Cercetînd raportul dintre cultură și istorie, autorul și-a pus, în acest cadru, și problema legăturii culturii cu baza materială, semnalînd, cu justețe, existența tehnicii economice ca o componentă inseparabilă a culturii și preeminența ei față de celelalte, aspecte peste care au trecut cu vederea cei mai mulți dintre exegeții operei sale. Deși a considerat îndreptățită aprecierea lui K. Marx și Fr. Engels cu privire la importanța pe care o are „tehnica producțiunii sau organizațiunea economică, pentru constituirea culturii fiecărui popor", filosoful român nu a împărtășit, însă, și teza caracterului lor determinant, socotind „exagerare" afirmația celor doi gînditori, potrivit căreia tehnica producției economice este cauza formării culturii. În spiritul concepției lui personaliste, va susține în *Puterea sufletească*, lucrare cu rol pregătitor în consituirea sistemului său filosofic, că toate creațiile culturale sînt intim legate între ele (nu separate, pe criteriul caracterului lor material ori spiritual) și „cauzate conform determinismului sufletului omenesc față de mediul cosmic".

[15] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română*..., p. 35.
[16] *Ibidem*, p. 37.
[17] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, p. 353.

În ceea ce privește delimitarea sferei culturii, se constată o anume indentitate între punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru și cel exprimat, din perspectivă etnologică, de E. B. Taylor (*Cultura primitivă*, 1871). Astfel, gînditorul nostru include în cultură credințele religioase, obiceiurile, instituțiile și valorile morale, operele de artă și adevărurile științei, cărora nu le dă, însă, un fundament ontologic, ci axiologic, exprimînd, pe de o parte, specificul cultural al unui popor, iar, pe de altă parte, nivelul său pe linia progresului social. Dintre aceste domenii ale culturii, el a stăruit, dovedind un interes particular, asupra științei.

Prin urmare, în accepția sa cea mai generală, noțiunea de cultură se definește, în opera filosofică a lui Rădulescu-Motru, prin trăsăturile de actualitate (în conștiință), individualitate (în sens valoric), originalitate, unitate și armonie a elementelor componente, umanizare, necesitate istorică, desemnînd o stare socială avansată. Apoi, deși nu a operat, ca în zilele noastre, cu termenii de „cultură materială" și „cultură spirituală", nu a fost străin de asemenea denumiri, pe care le-a întrebuințat episodic, dînd celui dintîi, într-un mod vag, înțelesul de civilizație.

Rădulescu-Motru a avut o concepție complexă, susținută de un orizont filosofic asupra culturii. Dacă se are în vedere numai definițiile propriu-zise, îndeosebi cele furnizate de scrierile din tinerețe, atunci, în gîndirea lui, se constată o tendință psihologică în formularea conceptului. Conținutul diverselor sale lucrări demonstrează, însă, că definițiile sînt mereu depășite, întregite, dezvoltate prin analizele concrete, ce ne dezvăluie o viziune amplă de cercetare și înțelegere a culturii, în care ipotezele și explicațiile psihologice (ori psihosociologice) se corelează cu interpretările social-istorice într-o perspectivă general-teoretică și filosofică.

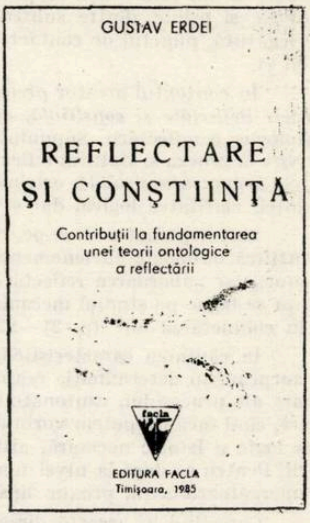
Alte însușiri ale culturii sînt desprinse de filosoful nostru pe măsură ce analiza sa se extinde asupra diferitelor corelate fundamentale ale culturii, permițîndu-ne, astfel, o cunoaștere mai cuprinzătoare și nuanțată a interpretării pe care a dat-o conceptului. Vom menționa apoi că Motru a fost unul dintre puținii gînditori români care, la începutul acestui veac, a realizat o analiză teoretică, sistematică asupra culturii și fenomenului cultural intern, întrebuințînd în acest scop un limbaj propriu filosofiei culturii și la nivelul cel mai înalt de circulație pe plan european. O notă caracteristică reflecțiilor lui în orizontul filosofiei culturii este îmbinarea manierei istoriste cu cea energetistă — în esență, activistă — de analiză a ființei umane și a existenței sale culturale.

În obiectiv:

GUSTAV ERDEI

REFLECTARE ȘI CONȘTIINȚĂ

TIMIȘOARA, EDIT. FACLA, 1985, 199 p.



ESOMENIZARE ȘI CUNOAȘTERE

IOAN BIRIȘ

Una dintre problemele extrem de incitante pentru gnoseologia, epistemologia și filosofia științei zilelor noastre este aceea a modelării, a înțelegerii dialecticii internivelice și surprinderii mecanismelor prin care are loc trecerea — pe verticală — de la un palier la altul al realității ontice. Prima temă de interes general, de exemplu, care s-a degajat la sfîrșitul lucrărilor colocviului francez de acum cîțiva ani dedicat stabilirii unei panorame a metodelor actuale de modelare, în special în cercetarea biologică, a fost aceea a „schimbărilor de niveluri"[1], iar faimoasa dezbatere de la Royaumont din 1975, născută din singura întîlnire personală care a avut loc între J. Piaget, părintele epistemologiei genetice și N. Chomsky, fondatorul lingvisticii generative, s-a centrat pe ideea dezvoltării cognitive, a „construcției noutății" și mecanismelor de trecere de la un nivel dat la unul superior[2]. Semnificativ este, apoi, faptul că, de departe, dintre toate secțiunile Congresului mondial de filosofie de la Düsseldorf din 1978, aceea dedicată raporturilor dintre creier și conștiință, adică modalităților de elucidare a emergenței gîndirii și conștiinței din structurile neurobiologice ale creierului — a fost cea mai interesantă, polarizînd sclipitoare confruntări și luări de opinie.

Cu alte cuvinte, necesitatea găsirii unor soluții pentru a putea explica satisfăcător continuitatea dintre nivelurile discret-distincte ale onticului a devenit o urgență a științei contemporane, iar în particular problema reflectării, a cunoașterii și conștiinței — ca sferă calitativ-distinctă a existenței — se dovedește a fi de o stringentă actualitate, dimensiunea bio-psihologică, naturală a producerii de cunoștințe fiind neelucidată sub multe aspecte. Chiar dacă s-a progresat mult în ultimii ani pe linia cunoașterii mai detaliate a diferitelor funcții cognitive, deducerea gîndirii conceptuale și a limbajului din funcțiile cognitive parțiale este dificil de realizat, miza unei asemenea întreprinderi fiind însă cu atît mai mare, deoarece integrarea funcțiilor parțiale se constituie în acea totalitate unică[3] a gîndirii conceptuale care corespunde — în ordine istorică — procesului singular al hominizării.

Pentru a putea eluda capcanele epifenomenalismului — în care au eșuat atîtea încercări de a surprinde specificul conștiinței, al proceselor cognitive —, cercetarea contemporană, din

[1] Vezi, *Elaboration et justification des modèles*, applications en Biologie, preséntés par P. Delattre et M. Thellier, Tome I; II; Maloine s.a.éditeur, Paris, 1979.

[2] Cf. *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, le débat entre Jean Pieget et Noam Chomsky, Editions du Seuil, Paris, 1979.

[3] Konrad Lorenz, *L'envers du miroir, une histoire naturelle de la connaisance*, Flammarion, Paris, 1975, p. 157.

perspectiva științelor particulare și a filosofiei, a conștientizat faptul că investigația trebuie să se adîncească pe firul evoluției în preistoria spiritului omenesc pînă la „celula" de bază în care găsim reflectarea ca proces natural. În alți termeni, pe fondul discontinuității dintre biologic și psihic, dintre substratul material și conștiință, trebuie să fie găsit „elementul" de legătură, punctul de contact care conferă continuitate și intelgibilitate existenței și cunoașterii ei.

În contextul acestor preocupări de maximă actualitate se înscrie și lucrarea lui Gustav Erdei, *Reflectare și conștiință*, cu scopul explicit de contribuție la fundamentarea unei teorii ontologice a reflectării. Supunînd analizei critice concepțiile filosofice și diferitele formulări cu privire la geneza și statutul reflectării, mînuind dezinvolt achizițiile provenite din științele viului într-o argumentare solidă, originală, autorul ne oferă o carte în care se întîlnesc fericit rigoarea științei, claritatea logică, dar și ascuțișul polemicii.

Sînt repudiate, rînd pe rînd, interpretările care diluează specificitatea reflectării și o identifică ontologic cu fenomenul de reproducere, căci în aceste cazuri are loc o confuzie de planuri, iar „abordarea reflectării ca proces natural rămîne suspendată în vid atîta timp cît ea nu se bizue pe studiul mecanismelor formative, luate unul cîte unul în evoluția lor internă și în conlucrarea lor" (p. 21—22).

În căutarea caracteristicilor care particularizează actul reflectării logica ne îndeamnă să surprindem determinația cea mai abstractă, care să poată da seamă atît de produsele superioare ale procesului, cantonate în orizontul conștiinței, cît și de formele evolutive premergătoare, cînd încă nu putem vorbi de psihic. Găsirea acestei limite, „celule" de la care să pornim este logic și istoric necesară, altfel nu putem ocoli pericolul antropomorfizării sau al psihologizării. Pentru că dacă la nivel uman avem ca gen proxim ceea ce numim conștiință, la nivelurile premergătoare genul proxim lipsește.

Cercetînd în această direcție, Gustav Erdei ajunge la o soluție subtilă, convingătoare și amplu argumentată științific și filosofic. El ne propune termenul de *esomen* (de la *esos* = ascuns), ca antonim al celui de „fenomen", și care vizează trăirea subiectivă. „Pentru desemnarea acestei realități subiective, am considerat utilă (și necesară) introducerea noțiunii de *esomen*. Prin ea va trebui să înțelegem determinația cea mai abstractă a faptului de conștiință (senzație, percepție, imagine mintală, concept etc.) de a fi o entitate a unei sfere « interne », inaccesibilă observației directe" (p. 61.). Transformarea „energiei excitației exterioare" în esomen reprezintă *procesul de esomenizare*, iar apariția istorică în lumea vie a sferei esomenale marchează începutul preistoriei conștiinței.

Determinațiile acestei sfere sînt reflexul dublei determinări (informațional-afective) a conduitei animale și umane, ceea ce face ca *polaritatea cognitivă* și *tonul afectiv* să fie cele două determinații ale oricărui esomen (p. 81). În ceea ce privește structura sa, esomenul cuprinde trei momente: a) actul esomenal, care este sesizarea pură, indiferentă la forma și conținutul său, acea *conștiență* (awareness) nici biologică și nici socială, proprietate a unei structuri energetice caracteristice materiei vii; b) *forma esomenului*, care cunoaște diferite expresii pe scară evolutivă (de la sensibilitate pînă la concepte) și c) *conținutul conștienței*, adică obiectul cunoașterii.

Analiza cunoașterii din perspectiva procesului de esomenizare — prin distingerea între conștiență (= actul cunoașterii), formele esomenale (= instrumentele cunoașterii) și conținutul conștienței (= obiectul cunoașterii) — permite autorului formularea de ipoteze și soluții noi, în concordanță cu rezultatele științelor contemporane, precum și respingerea unor clișee și teze mai vechi, unele încetățenite și în literatura materialist-dialectică și istorică de specialitate, în care conștiința este negată[4] în ultimă instanță, fie prin socotirea ei doar ca „epifenomen", fie tratînd-o ca proprietate sau funcție a creierului.

În acest din urmă caz, de exemplu, G. Klaus a arătat cu mult timp în urmă că prin considerarea conștiinței drept funcție sau proprietate a unui substrat material sîntem în prezența unei contradicții logice, întrucît proprietățile a ceva material sînt ele însele materiale. Soluția propusă pentru depășirea acestei situații a fost postularea unui predicat de ordinul doi, respectiv conștiința ar fi o proprietate (II) a unei forme de mișcare a materiei (proprietatea I). Analiza efectuată de Gustav Erdei în raport cu momentele esomenului îi permite să nuanțeze problema, arătînd că proprietate (și nu funcție!) a substratului material este conștienta, ca act pur al sesizării, iar conștiința este un atribut al conștienței, mod concret de a fi al acesteia. Cunoașterea la nivelul simțurilor (unde avem forme esomenale de tipul senzației — percepției) ne plasează în prima modalitate de existență a conștienței, cea *senzorială*; iar reflectarea superioară, realizată prin concepte, determină cel de al doilea mod de existență al conștienței, pe care autorul o numește *sineidetică* (sinonim al conștiinței). „Extensiunea conceptului de conștiință se limitează așadar la momentul *formei esomenale* și al *conținutului esomenal*. Ca atare, orice raportare directă a conștiinței la substratul material este logic greșită" (p. 66).

[4] Henri Ey, *Conștiința*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, p. 34.

Ținînd seamă de datele pe care le oferă cercetarea științifică în prezent, lucrarea *Reflectare și conștiință* sondează și substratul material al conștienței, premisa acesteia, ceea ce îi permite să răstoarne un alt *clișeu* adesea utilizat, anume acela de a considera *excitabilitatea* ca primă formă de reflectare. Or, în lumina rezultatelor cercetării științifice de astăzi, excitabilitatea se prezintă, din punct de vedere obiectiv, ca fenomen electric de membrană, însoțit de o anumită reactivitate (p. 85), ceea ce face ca fenomenul excitabilității să fie mai degrabă *condiție*, decît formă a reflectării. (p. 87). Procesul cognitiv nu începe, așadar, pe scară evolutivă decît în momentul în care în materia vie apare sfera esomenală, formele incipiente ale conștienței senzoriale, care sînt *sensibilitatea primară* și *senzația*.

E drept, la aceste niveluri nu putem ști nimic despre specificul esomenului, și pentru a ne feri de pericolul antropomorfizării, esomenul de pe treapta sensibilității primare poate fi caracterizat ca tensionalitate, formă în care stimulul nu este esomenizat decît sub raport energetic, de intensitatea, polaritate cognitivă fiind cufundată în întregime în tonul afectiv, moment de „adualism" originar în care unicul încă nu este scindat (p. 88). Cea de-a doua formă calitativ distinctă în evoluția esomenului este *percepția*, autorul considerînd — împotriva unei tradiții empiriste manifestă în manuale și tratate —, că senzația este element nedisociabil al percepției. „Spre deosebire de sensibilitatea primară care reprezintă o imanentizare a aspectului energetic, de intensitate a stimulului, percepția realizează *deschiderea* spre aspectul informațional al realității. Ea nu este doar tensionalitate esomenală, ci imagine a lumii, realizată prin mecanisme neurocerebrale complexe" (p. 103).

Dacă la nivelul *sensibilității* influența energetică a stimulului face ca modificările ce au loc în structura biofizică sau biochimică a organismului unicelular să treacă în orizontul imanenței, într-un plan intern de „trăire", de „simțire", care se închide asupra sa, consumîndu-se în simpla vizare a stimulului, întrucît aspectul calitativ, informațional al acestuia încă nu este esomenizat, odată cu *percepția* orizontul imanenței se deschide spre realitatea obiectivă, lucrul însuși devenind conținut al conștienței. Deși sesizat în sfera imanenței, obiectul esomenal, la nivelul percepției, nu se mai află în această sferă, ci în realitatea exterioară (p. 127), ca un prim pas de mijlocire, trecîndu-se de la ființa-în-sine la ființa-pentru-sine.

Metaforic vorbind, ne-ar plăcea să spunem că formele evolutive ale esomenizării sînt tot atîtea trepte succesive ale puterii endogenului, pentru că, odată produs primul esomen, cercul imanenței este spart din interior, iar lucrul este însușit prin expansiunea conștienței, și nu invers, printr-o „presare" a obiectelor asupra sensibilității. Chiar pe treapta conștiinței „omul nu extrage conceptele și ideile din suma imaginilor perceptive, ci dimpotrivă, conceptele sale îi structurează percepțiile; de aceea, imaginea omenească a unui anumit mediu va fi fundamental diferită de cea a animalului, chiar și în privința conținuturilor de natura senzorială" (p. 131).

Interesant de subliniat ni se pare, apoi, faptul că atît la nivelul conștienței senzoriale, cît și la cel al conștienței sineidetice, momentele incipiente în ordine filogenetică și, respectiv, în ordine psihogenetică se caracterizează prin același „adualism", prin existența unui „tot izolabil", centrat și închis asupra sa, ceea ce îndreptățește gîndul lui Hegel că demersul integrativ nu poate proceda asociativ, plecînd de la părți, ci invers, înaintînd de la „tot" la „tot", ultimul din serie îmbogățindu-l pe primul. La nivelul senzorialului esomenul primar este adual, este în-sine, monadă în orizontul imanenței, iar în psihogeneză, dezvoltarea copilului pleacă de la starea de indisociere a obiectivului și subiectivului.

De unde însă puterea în-sinelui, a esomenului primar de a se scinda și deveni expansiv, însușindu-și lumea exterioară? Iată o întrebare de principiu, mereu actuală, în jurul căreia s-a învîrtit amplul dialog dintre Piaget și Chomsky, despre care am amintit la începutul acestor rînduri și pe care nu o ocolește nici lucrarea despre care vorbim. Filosofia modernă ne punea în fața alternativei: empirism sau raționalism. Cercetările contemporane, cel puțin prin cele două revoluții științifice — cum au fost numite de către unii epistemologia genetică și lingvistica generativă — își găsesc un numitor comun în respingerea empirismului, dar ne așează în fața unei alte alternative: inneism, preformare genetică (Chomsky și școala sa) sau constructivism (în linia lui Piaget).

Lucrarea *Reflectare și conștiință* adoptă, în mod explicit, ipoteza piagetiană de lucru, după care procesele de organizare din lumea vie, deci și cel cognitiv, sînt guvernate de legea reconstrucțiilor convergente cu depășire, în care domnesc mecanismele autoreglării organice, procesul natural de producere a cunoștințelor fiind o construcție pe toate treptele evolutive. Reconstrucțiile de la nivelul fiecărui palier, consideră Piaget, posedă dublul caracter de lărgire sau îmbogățire a structurilor anterioare și, simultan, de înrădăcinare mai profundă în direcția surselor endogene, în virtutea mecanismelor abstracției reflectante.

În timp ce, așadar, pe linia de interpretare piagetiană puterea endogenului își are sursa în schemele de acțiune ale subiectului, în coordonarea acțiunilor, pentru Chomsky puterea endogenului este dată, este preformată prin determinare genetică. El îi replică lui Piaget că schemele de acțiune îndeplinesc mai degrabă o funcție declanșantă, aidoma contactului la un automobil, care este necesar, dar nu determină, prin aceasta, structura motorului cu combustie internă.

În soluționarea disputei se așteaptă rezultatele cercetărilor de vîrf din științele viului, existînd semne că între cele două poziții ar putea exista un compromis [5]. Compromisul, se pare, îi este favorabil lui Piaget, deoarece existența în creierul uman a unui număr foarte mare de neuroni (10^{10}) și de sinapse (10^{14} sau chiar mai mult) este în contrast evident cu cantitatea mică de informație genetică disponibilă în nucleul oului, în condițiile în care circa 40% din A.D.N.-ul cromozomic pare să fie redundant. Și cum numărul punctelor de contact sinaptic este superior numărului de gene prezente pe cromozomi, stabilirea contactelor nu se face sub control genetic, ci la întîmplare [6]. Ceea ce explică faptul că deși stocul global de gene a rămas constant și relativ scăzut în cursul evoluției, complexitatea sistemului nervos a continuat să crească.

Rezultă, deci, că „numai în cadrul acțiunii apar șirurile de transformări (de caracteristici), care singure pot oferi «materia primă» procesului de cunoaștere. Acțiunea însă este solidară cu o reacție de orientare și aceasta este declanșată de o anumită stare de necesitate, are deci o motivație: biologică sau socială (interesele). Sistemul real al interacțiunilor dintre un subiect epistemic social și realitatea naturală și socială constituie, așadar, izvorul adevărat al cunoașterii, și nu subiectul sau obiectul considerat distinct, cum afirmau gnoseologiile tradiționale, care, în ciuda deosebirilor în considerarea punctului de plecare, aveau totuși în comun disocierea statică a subiectului și obiectului, de unde urma apoi, cu necesitate logică, contrapunerea lor și stabilirea unei priorități" (p. 178). Avînd ca ipoteză de lucru constructivismul piagetian, lucrarea lui Gustav Erdei ni se prezintă, prin ea însăși, în mod consonant, o frumoasă construcție în peisajul filosofiei românești contemporane.

[5] Jean-Pierre Changeux, *Déterminisme génétique et épigenèse des réseaux de neurones : existe-t-il un compromis biologique possible entre Chomsky et Piaget?*, În *Theories du langage, theories de l'apprentissage.*

[6] Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture*, Flammarion, Paris, 1976, p. 331.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ilie Pârvu, *Infinitul și infinitatea lumii*, București, Edit. politică, 1985, 321 p.

Cartea lui Ilie Pârvu se înscrie prin tematica sa în seria unor lucrări de mare modernitate, apărute sau în curs de apariție la ora actuală pe diferite meridiane. Tema și-a făcut loc în ultima vreme și în preocupările cercetătorilor români de diferite formații, urmînd să se materializeze în titluri de cărți precum *Universul* (*Idei despre Universul fizic, biologic, spiritual*, la Editura științifică și enciclopedică, sau *Simetrie și asimetrie în Univers*, la Editura Academiei R.S.R.).

Abordînd tema infinității lumii, autorul pornește de la analiza prealabilă a conceptului de infinit, pe care îl prezintă în diferite ipostaze istorice în gîndirea filosofică și în evoluția științei. Astfel se încheagă, cu multă erudiție, primele două capitole ale lucrării (204 p.). După un ocol pe vreo 40 de pagini, în care ni se înfățișează interesante modalități de teoretizare istorică și actuală ale disciplinei cosmologiei, se revine în ultimul capitol la ceea ce se poate astăzi înțelege prin infinitatea universului.

Structurată astfel, lucrarea lui Ilie Pârvu caută o teorie coerentă a infinitului care ar putea statua locul și rolul acestei categorii esențiale în reconstrucția științifică și filosofică a lumii. Este dintru început precizată restrîngerea necesară a ariei problematice la numai două din multiplele aspecte ale temei „infinitului": (1) Raționalitatea și iraționalitatea infinitului; locul lui în cadrul reconstrucției conceptuale a lumii pe care o încearcă sistemele filosofice. Valoarea logică și metodologică pentru cunoașterea umană. (2) Determinarea statutului ontologic al infinitului, a realității sau nerealității lui. Genul de existență ce i se poate atribui (substanță, atribut, relație, structură).

Fiecare din aceste aspecte presupune un complex de abordări pe care, grație erudiției, stringenței logice și acurateței exprimării, autorul reușește să le evidențieze în așa fel încît, chiar acolo unde din nevoia de clarificare sînt prezentate pe larg tipologii aparținînd la diverși gînditori, ele se integrează într-o linie de demonstrație care servește finalitatea anunțată a cărții. Se începe chiar din Introducere cu enumerarea tipurilor de „infinit", efectuată de către C. I. Naan în lucrarea *Problema infinitului*, apărută la Moscova în 1967. În capitolul I se urmăresc reprezentările infinitului rezultate din cercetarea naturii cu mijloace matematice și din încercările de semnificare valorică a existenței lumii în istoria filosofiei. De la Thales la Aristotel este redată tendința finitistă a gîndirii grecești, fără a fi însă omise numeroasele semne de întrebare care s-au pus în antichitate cu privire la problema infinitului: infinitul ca principiu sau ca substanță, intensiv (diviziune) sau extensiv (adiție); potențial sau actual?. Odată cu Renașterea se produce o schimbare de accent în semnificațiile conceptului de infinit, prin corelarea lui cu raportul ființă umană-divinitate. Problematizarea temei într-un astfel de cadru duce la o nouă distincție ce se păstrează pînă în zilele noastre, aceea între infinitul absolut, fizic și matematic. Relația infinit-nedefinit, infimit-cunoaștere este urmărită în cartea lui Ilie Pârvu la Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Engels, Carnap, Heidegger.

Capitolul II este destinat discutării calității de construct sau realitate a „infinitului" în cunoașterea științifică. Spre deosebire de primul capitol, autorul a simțit aici nevoia unei împărțiri pe paragrafe, dintre care: 1 — „Analiza infinitului de la fundamentele metafizice la fundamentele logice" analizează, pe baza lucrării lui A. Robinson *Metafizica calculului* (1967), modalitățile de fundamentare metafizică (Leibniz, Newton în sec. XIX), fundamentarea matematică și filosofică (Kant, Cohen, Natorp, Cassirer), fundamentarea logică bazată pe scheme deductive în sec. XX. 2 — „Operarea cu infinitul trebuie asigurată prin finit: programul lui Hilbert" unde se discută modelul formalist considerat de autor cel mai instructiv program metateoretic și filosofic pentru înțelegerea semnificației epistemologice a infinitului. Hilbert respinge semnificațiile ontologice și epistemologice ale infinitului păstrîndu-i doar funcția logică de „concept al rațiunii ce transcende experiența" după expresia kantiană. 3 — „Metoda elementelor ideale și principiul continuității" și 4 — „Infinitul operator epistemic" prezintă un interes deosebit prin sublinierile unei poziții, poziția lui Octav Onicescu care respinge încercările formaliste de eliminare a infinitului din matematică, subliniind semnificația în același timp regulativă și constitutivă a conceptului discutat.

Se mai pun în discuție în același capitol II: teoria cantoriană a transfinitului, care încearcă o reabilitare a infinitului actual; teorema lui Löwenheim-Skolem, care pune problema relativității ontologice a entităților teoretice; propunerea lui Quine de naturalizare a episte-

mologiei, care caută privarea unor concepte principale ale gîndirii (printre care și infinitul) de semnificația metafizică și reducerea lor la conținutul experimental sau fenomenologic al tipului de discurs teoretic-științific în cadrul căruia se formează. Ultimul paragraf al capitolului II, oarecum în altă manieră, se referă la concepția lui Chomsky cu privire la infinitatea potențială a creativității sistemelor umane lingvistice.

Capitolul III se ocupă de „Infinitatea Universului", după ce în cea mai mare parte a sa se consacră noțiunii de Univers, așa cum apare ea în marile etape ale evoluției cosmologiei. „Infinitul numai o idee? Provocarea singularităților" transpune problematica pe terenul fizicii și astrofizicii, oferindu-ne diferite modele foarte actuale de interpretare a vîrstei Universului.

Reușind să-și atingă finalitatea, lucrarea lui Ilie Pârvu face trimiteri și la alte concepte esențiale: infinitezimalul, continuitatea, elemente ideale. S-ar simți poate nevoia unei mai sistematice referiri și la: spațio-temporalitate, substanță, obiectivitate, probabilitate etc., concepte direct implicate în orice paradigmă filosofică de interpretare a Universului în infinitatea sa.

În concluzie, se impune să relevăm ținuta intelectuală a lucrării, acuratețea științifică și stilul îngrijit al lucrării, valoarea deosebită a numeroaselor teorii și idei esențiale pe care autorul le aduce în atenție în legătură cu problemele puse în diverse capitole.

În contextul literaturii științifice și filosofice actuale, o lucrare de tipul celei de față constituie o contribuție de real interes pentru specialiști ca și pentru cei dornici să cunoască problemele majore ale gîndirii științifice și filosofice.

Angela Botez

C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*. Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan; text de Gheorghe Pienescu, București, Editura Eminescu, 1984, 806 p.

În ultimii ani au apărut numeroase exegeze, s-au elaborat și susținut teze de doctorat valoroase asupra operei lui C. Rădulescu-Motru, cercetată în diverse ipostaze, situație care a făcut ca publicarea volumului cu lucrări semnificative din creația sa, intitulat *Personalismul energetic și alte scrieri*, să apară, deși mai de multă vreme așteptat, ca un fenomen firesc în peisajul complex al vieții noastre culturale actuale. Prin grija cunoscută a Editurii Eminescu și prin munca atentă, desfășurată cu acurateță și comprehensiune de Gh. Al. Cazan, publicul larg, iubitor de filosofie, beneficiază acum de o antologie reprezentativă din opera marelui gînditor român. La apariția acestei antologii se cuvine consemnat și aportul remarcabil al filologului Gh. Pienescu care, cu acribie și talent, a stabilit, pe baza analizei critice a edițiilor anterioare, textul exact al lucrărilor inserate în volum.

Studiul introductiv, de structura și proporțiile unei veritabile monografii, datorat realizatorului antologiei, profesorului universitar Gh. Al. Cazan, pune în lumină valoarea creației filosofice autohtone ca premisă pentru regîndirea problemelor esențiale ale omului și societății contemporane, în consens cu tradiția noastră filosofică. În acest context este reliefată contribuția originală a gînditorului român la abordarea și soluționarea problemelor legate de activitatea subiectului uman în strînsă corelație cu existența socială și mediul natural.

Elementul de rezistență al studiului introductiv constă în abordarea și caracterizarea operei lui C. Rădulescu-Motru — pornind nu de la influențele exterioare, nu de la marile curente ale gîndirii filosofice europene —, desigur numeroase, după cum au menționat și alți exegeți, dar care, în ultimă analiză, se dezvăluie a fi numai un cadru de referință cu funcție de articulare și clarificare și nicidecum de structurare a discursului filosofic —, ci de la indisolubila sa legătură cu constantele spiritualității naționale. Într-o epocă de puternică afirmare a științei și tehnicii, C. Rădulescu-Motru a demonstrat convingător că omul rămîne valoarea supremă, datorită originalității și forței creatoare, constructive a conștiinței sale. Soluția oferită de Motru problemei unității conștiinței și, în consecință, unității științei sînt consonante cu permanențele spiritualității poporului nostru pentru care omul nu este o simplă prezență în lume, ci parte integrantă a acestei lumi. *„Opera lui C. Rădulescu-Motru, polimorfă, se constituie, așadar, — subliniază autorul studiului introductiv — într-o căutare a experienței de natură filosofică a lumii. C. Rădulescu-Motru a văzut în univers un tot care-și dezvăluie realitatea profundă în structura și menirea personalității umane, dar în personalitatea umană enigma dezlegată a universului"* (p. XII).

Gînditorul român a elaborat o filosofie originală, concordantă cu modul de a fi și de a gîndi al poporului nostru. Pentru C. Rădulescu-Motru conținutul conceptului de filosofie românească implică „argumentarea sistematică prin care o conștiință formată în mediul poporului

românesc ajunge să-şi împace, în mod sincer, adevărurile dovedite de ştiinţă cu credinţele tainice ale experienţei sale proprii; ...Aceea ce este românesc în filosofia pe care o dorim nu este dar felul cunoştinţelor asupra cărora se reflectează — acestea sînt cele date de ştiinţă în genere —, ci atitudinea intimă a celui ce reflectează... Filosofii români, departe dar de a fi toţi aceia care scriu româneşte, sunt acei cari, prin experienţa şi constituţia lor internă, ajung să unifice ştiinţa timpului lor cu credinţele tainice izvorîte din experienţa neamului românesc întreg" (p. 528).

Regîndirea monismului în acord cu noile date ale ştiinţei reprezintă trăsătura definitorie a demersului filosofic iniţiat de autorul *Elementelor de metafizică*, întru totul convins că nu e posibilă o reducere a psihicului la materie sau a materiei la psihic, că singurul drum fertil este un studiu al psihicului în conexiune cu celelalte forme ale existenţei. În aceste condiţii, el căuta să identifice un asemenea principiu care ar include în esenţa sa dualitatea şi, drept urmare, devenirea. Un astfel de principiu este, pentru C. Rădulescu-Motru, energia, care desemnează — în concepţia sa — o realitate în sine, originară, o realitate de maximă generalitate, identificabilă în toate formele fundamentale ale existenţei. Întrucît energia este — ca şi principiul prim din metafizicile tradiţionale — necondiţionată, reală, substrat al lumii, rezultă că ne aflăm în faţa unei înţelegeri cantitativiste. important însă este faptul că personalismul energetic este întemeiat pe o lege a naturii şi nu pe admiterea unei existenţe transcendente.

Deşi nu a depăşit, cum declara, opoziţia dintre materialism şi idealism în general, credem că — prin virtuţile explicative ale conceptului de energie —, cel puţin formal, C. Rădulescu-Motru crea impresia că se situează în afara modului tradiţional de a aborda opoziţia dintre cele două orientări filosofice fundamentale. După opinia noastră, monismul energetic al lui Motru doar sugerează posibilitatea depăşirii opoziţiilor metafizice dintre principiu şi manifestările sale, dintre unu şi multiplu, subiect şi obiect, sensibil şi inteligibil, dar — în consens cu exigenţele energetismului — aceste probleme sînt gîndite şi soluţionate în maniera filosofiei tradiţionale a cărei caracteristică principală este operarea cu conceptul fiinţei în genere.

Din studiul lui Gh. Al. Cazan rezultă clar că pentru a sesiza originaltatea şi pertinenţa operei filosofice a lui C. Rădulescu-Motru, contribuţia sa la dezvoltarea gîndirii filosofice, este necesară situarea cercetării în perspectiva a ceea ce a devenit şi năzuieşte să fie filosofia.

În măsura în care teleologismul lui Motru este unul natural, sprijinit pe datele ştiinţei, ni se pare improprie utilizarea termenului de finalism, datorită conotaţiilor sale teologice, pentru caracterizarea personalismului energetic.

Paradoxul concepţiei lui Motru rezultă din faptul că în plan metafizic, ontologic dezvoltă o filosofie de tip prospectiv, deschisă spre viitor care exaltă munca şi creaţia ca factori decisivi ai împlinirii omului, în timp ce în politologie împărtăşeşte o poziţie tradiţionalistă, vizînd conservarea unor structuri economice revolute. Dar oricîte contradicţii şi ambiguităţi vom decela în demersul filosofic extrem de complex şi sinuos al lui C. Rădulescu-Motru, prin modul de a concepe problematica filosofiei, locul şi rolul omului în univers, opera sa se impune prin amploarea şi rezonanţa ei, prin forţa sa de iradiere asupra creaţiei filosofice chemată să răspundă „nevoii absolute a omului de omenesc".

Petre Dumitrescu

Lendvai L. Ferenc, Nyíri J. Kristóf, *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig* (Scurtă istorie a filosofiei. De la Vede la Wittgenstein), ed. a II-a, îmbunătăţită; Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1981, 273 p.

Lendvai L. Ferenc şi Nyíri J. Kristóf şi-au propus o sarcină dintre cele mai dificile: de a expune în mai puţin de 300 de pagini, într-o formă cît mai accesibilă, adresîndu-se tuturor celor care „se interesează de istoria filosofiei" (p. 5) întreaga istorie a filosofiei universale cu excepţia istoriei filosofiei marxiste pe care autorii nu au izbutit să o cuprindă încă, după cum arată ei, în această ediţie.

Caracteristica cea mai interesantă a cărţii este încercarea de a explica sociologic sistemele şi curentele filosofice, de a prezenta „ideile filosofice ca o parte a întregului social" (p. 5). Drept model metodologic le-a servit cunoscuta carte a lui Arnold Hauser despre istoria socială a artei şi literaturii, precum şi cartea lui Lukács, *Der junge Hegel und die Kapitalistische Gesellschaft*.

Principiul sociologic a fost folosit într-o anumită măsură şi ca criteriu de selecţie şi proporţionare, reţinîndu-se la fiecare gînditor sau curent aspectele sau ideile cărora, după părerea autorilor, li se putea atribui o semnificaţie socială (bineînţeles aceasta nu înseamnă că aspectul descriptiv, descrierea imanentă a conţinutului sistemului, orientării considerate nu ocupă, cum e şi firesc, spaţiul cel mai întins).

De asemenea, s-a acordat un spaţiu proporţional mai mare gînditorilor consideraţi relevanţi pentru un anumit stadiu general al societăţii, pentru orientarea ansamblului ideologiei

unor societăți date (de exemplu, lui Georg Simmel ca filosof al crizei culturii moderne; lui Wittgenstein — ca filosof reprezentativ pentru „suprimarea oarecum negativă a filosofiei burgheze", i se acordă 14 pagini, față de 9 pagini lui Kant și 2 lui Husserl).

Structura lucrării este următoarea: *Introducere* (p. 7—38), destul de întinsă în raport cu proporțiile ansamblului (în care se tratează despre antropogeneză, despre rolul muncii și al limbajului în apariția conștiinței și subiectivității și se încearcă în genere, pornind de la Marx, o „succintă schiță a istoriei umanității" (7), cu un accent deosebit pe fenomenele alienării în capitalismul contemporan); I *Antichitatea* (p. 39—72); II *Evul mediu* (p. 73—88); III *Începuturile filosofiei moderne* (p. 89—98) cu subcapitole consacrate filosofiei „naive" a naturii și filosofiei sociale din perioada Renașterii, lui Bacon, lui Descartes și, în sfîrșit, gînditorilor reprezentînd orientările „pro și contra Descartes" (Malebranche, Hobbes) și lui Spinoza și Leibniz; IV *Iluminismul* (p. 102—125) (Locke; Berkeley, Hume, școala scoțiană și utilitarismul; iluminismul pe continent); V *Filosofia clasică germană* (p. 139—171); VI *Criza și descompunerea filosofiei burgheze* (p. 177—254), cu subcapitolele: curentul pozitivist; curentul iraționalist (ale cărui rădăcini sînt urmărite începînd de la romantismul german, Schopenhauer, Kierkegaard — principalul precursor al iraționalismului modern, fiind însă considerat Dostoievski), Nietzsche, „filosofia vieții", Bergson, neohegelianismul englez și italian (pus în legătură cu *Lebensphilosophie* germană), capitolul și cartea încheindu-se cu paragraful „Noi metafizici și noi critici ale metafizicii. Suprimarea negativă a filosofiei".

Ne vom opri în însemnările de față cu deosebire la problemele metodologice ale istoriei filosofiei, la chestiunea pe cît de interesantă pe atît de dificilă: în ce măsură filosofia, sistemele filosofice pot fi explicate sociologic și în genere prin factori extrinseci, ca de exemplu, prin stadiul de dezvoltare dat al științei. La drept vorbind, explicarea sociologică a filosofiei, deși cerută de concepția marxistă despre filosofie ca fenomen suprastructural, determinat de bază, poate duce ușor la un sociologism schematic, la relaționări mecanice, neconvingătoare. De fapt, noi nu dispunem în literatura marxistă decît de puține aplicări în practică ale metodei sociologice, și mai ales ale unora mai detaliate și mai concrete decît referințele sumare la baza de clasă a cutărei sau cutărei orientări. Posibilitatea reală a aplicării metodei nu a fost de fapt încă dovedită prin studii monografice, de amploare, și este chiar problematic dacă asemenea încercări pot efectiv reuși, pot să ajungă efectiv la rezultate convingătoare, evitînd capcana schematismului și a analogiilor forțate. Autorii *Scurtei istorii a filosofiei* sînt conștienți de acest pericol: „Filosofia, scriu ei, nu *exprimă* pur și simplu realitatea socială, ci este o *parte* a acesteia; cum anume este o societate, aceasta depinde și de filosofia ei. De aceea nici nu se poate, ca să spunem așa, *deduce* punctul de vedere filosofic al unei epoci din factori exteriori filosofiei. Cînd spunem că o filosofie își «exprimă» epoca, înțelegem că acea filosofie și epoca a cărei filosofie este alcătuiesc un tot coerent, inteligibil, *rațional*" (p. 35 — subl. aut.).

După părerea noastră, pentru ca o legătură între o filosofie și factorii extrinseci să poată fi stabilită convingător este necesar ca însăși caracterizarea stării societății, a unui anumit stadiu al ei, starea de spirit a unei epoci și conflictele ei etc. să fie ridicate la o anumită înălțime filosofică, să fie formulate filosofic, să se găsească caractetizări sintetice ridicate la un anume nivel (așa cum, ca să recurgem la o comparație cu un alt domeniu, în critica literară „stilistică" de tip spitzerian numai concretizarea, individualizarea conținutului (spiritual, ideologic) permit „transparența" stilului, legarea formei, în speță a *stilului* de conținut). Altfel, în ce privește filosofia, rămîne o prăpastie, un hiatus între starea societății și o filosofie dată, o distanță prea mare, peste care se încearcă apoi a face o punte prin simple analogii cu totul exterioare, sau la scheme cu totul abstracte și generale, ca de pildă: cutare filosofie este optimistă pentru că exprimă ideologia unor clase în ascensiune și este materialistă pentru că o clasă în ascensiune este interesată în cunoașterea lumii obiective.

Și invers: este nevoie de a cuprinde într-o formulă sintetică esența unei filosofii, „etimonul ei spiritual" pentru a putea realiza legătura cu extrinsecul. Credem că autorii au reușit în multe cazuri să rezolve sarcina pe care și-au pus-o, alteori schematismul, sociologismul nu au putut fi evitate.

Desigur, pentru ca cititorul să poată judeca reușitele și eșecurile autorilor trebuie să trecem la concretizări, exemple concrete.

O temă generală care revine în caracterizarea și explicarea (în sensul arătat) a diferitelor stadii ale filosofiei moderne „burgheze"[1] se referă la relația individ-societate, la ceea ce

[1] Autorii folosesc peste tot determinația „burgheză" pentru toată filosofia modernă nemarxistă. Desigur filosofia este și ideologie, și în această măsură poate fi legată de ideologia unei clase sau a alteia, dar, după părerea noastră (care corespunde de fapt uzului încetățenit în literatura marxistă românească de specialitate de a nu da caracterizări globale de clasă de acest fel) ea nu este *numai* ideologie și de aceea a caracteriza toată filosofia modernă nemarxistă ca burgheză este tot atît de inadecvat ca a caracteriza toată literatura și arta modernă nesocialistă ca „burgheză".

autorii numesc „privatizare", „privatism filosofic" (102). „Conceptul fundamental al gîndirii burgheze este *individul separat* sau *individualitatea izolată*; această gîndire îl vede pe individ neputincios față de lumea exterioară, dar *liber sufletește*", suveran, autonom în interioritatea sa (225). Sociologic, gîndirea privatizantă reflectă situația producătorilor de mărfuri izolați, care stabilesc relații între ei numai prin piață, și scindarea care decurge de aici a vieții lor în două sfere: înăuntrul atelierului său producătorul individual este liber, poate stabili rațional scopurile și calcula efectele acțiunilor sale; în afara atelierului și familiei sale el este supus forțelor iraționale, imprevizibile ale pieții. Raționalismul și empirismul secolului al XVII-lea sînt, după autorii *Scurtei istorii a filosofiei*, deopotrivă filosofii privatizante, ambele curente pornesc de la individul izolat. Obiectul lor nemijlocit fiind lumea interioară a individului, respectiv relația dintre lumea interioară și cea exterioară, cele două orientări sînt primordial orientate nu spre ontologie, ci spre gnoseologie și etică. În societățile precapitaliste individul este, mai mult sau mai puțin, *nemijlocit* social; odată cu generalizarea producției de mărfuri, *indivizii izolați intră în relații unii cu alții numai prin mijlocirea schimbului*. Raționalismul și empirismul clasic, mișcîndu-se în cadrul presupozițiilor comune ale gîndirii privatizante (individul izolat) accentuează laturi diferite: pentru raționalism (Franța în sec. XVII, Germania încă și la începutul sec. XIX) individul dobîndește principiile cunoașterii din sine însuși, empirismul (specific mai ales filosofiei engleze din sec. XVII—XVIII) accentuează primatul experienței. Raționalismul clasic ar fi caracteristic, după autori, țărilor și epocilor în care burghezia nu este încă suficient de puternică, empirismul exprimă ideologia acestei clase cînd ea nu trebuie să mai adopte o poziție defensivă, prudentă față de realitatea socială dată în experiență: atunci „filosofia își poate permite luxul de a afirma primatul experienței" (104), lumea exterioară nu mai e amenințătoare, dușmană, individualismul burghez se poate abandona oarecum curentului fluxului realității. Sensualismul lui Condillac exprimă psihologia și ideologia privatismului într-o formă dusă pînă la extrem. Marele lui succes și al descendenței sale filosofice de la începutul sec. XIX (așa-numiții „ideologi") arată că și în Franța acestei perioade individul burghez nu se mai simte amenințat, ci favorizat de realitate (127). „Privatismul filosofic este esențialmente ideologia capitalismului liberal bazat pe libera concurență" (102).

O figură reprezentativă este Hume la care „filosofia privatizantă apare deja ca negîndu-se pe sine" (120). Deși în aparență filosofia lui Hume e centrată pe individ, pe lumea interioară ca spațiu privilegiat al experienței — prin negarea substanței sufletești, a sufletului, „conceptul de Eu se volatilizează". Începînd cu Hume și cu preromantismul ideea că individul, individualitatea reprezintă o *iluzie*, acționează permanent oarecum la periferia concepției despre lume burgheze clasic-raționaliste, pentru a ajunge apoi dominantă în cultura de criză a filosofiei burgheze din secolul XX.

Criza privatismului în secolul XX este legată după autori, de presiunea „capitalului colectiv" asupra întreprinzătorului particular; corespunzător apare o criză a lumii interioare a individualității, care se identifică automat cu ambianța tehnică-socială-culturală (Marcuse), o criză a noțiunii Eu-lui înlocuit de impersonalul *Es* la Freud, care stabilește o paralelă între fenomenele psihice și cele sociale prin conceptul de *cenzură*. Reificarea, faptul că omul modern este înconjurat tot mai mult de lucruri impersonale (Simmel) duce la aceea ce „Eul nu mai este stăpîn la el în casă" (Freud, citat la p. 226). Filosofii deprivatizante sînt și cele ale lui Heidegger (cu *das Man*, cu dominația colectivității impersonale asupra individului) și Wittgenstein.

În această fază se zdruncină credința în lumea interioară autonomă, purtătoare de valori a individualității, pe care *limba* părea că este destinată să o comunice. În filosofiile burgheze tîrzii, afirmă autorii, se încearcă o *negare* radicală a lumii individuale interioare — „distingerea limbii de gîndire se prăbușește, individul se dizolvă în publicitatea limbajului" (227).

Un loc interesant îl ocupă o orientare propusă ca atare de autori, aceea a „platonismului logic", în care sînt cuprinse filosofii foarte diverse, unificate tocmai de locul pe care îl ocupă din punctul de vedere al evoluției filosofiei „privatizante", al relației individ-lume. „Platonismul logic", el însuși „deprivatizant", nu încearcă să salveze lumea interioară autonomă în fața presiunii irezistibile a iraționalității lumii exterioare, dar întreprinde o ultimă încercare de a salva valorile eterne, idealurile ordinei raționale și certitudinii, prin crearea unei noi lumi obiective, *platonistic-ideale*. Aici sînt cuprinși, răsturnîndu-se clasificări tradiționale, gînditori atît de diferiți ca Bolzano, Brentano, Frege, Meinong, Husserl, G. E. Moore, B. Russell din prima fază, neokantienii de la Baden (la care obiectul ideal platonic trece de la esențele ideale de tip matematic spre noțiunea mai antropomorfizantă a *valorii*) și cei de la Marburg. „Ceea ce m-a umplut de uimire, citează autorii pe B. Russell, era mai presus de toate edificiul adevărului impersonal, mai cu seamă al acelui adevăr, care, precum adevărurile matematicii, nu descriu pur și simplu lumea existentă pur contingent" (citat la p. 233).

Caracterizarea destul de nuanțată a existențialismului accentuează rolul limbajului filosofic specific al acestui curent. Transformarea cuvintelor limbajului cotidian în concepte filosofice, folosirea, ca la Heidegger, a construcțiilor impersonale ale limbii ca exprimînd relații

personale, exprimă adresarea nu către raţiunea impersonală, „rece", ci „către întreaga personalitate a omului pasionată şi suferindă" (217). Această caracterizare contrazice oarecum definirea schematică şi depăşită din acelaşi capitol a existenţialismului ca „expresia cea mai directă a disperării şi derutei filosofiei burgheze din sec. XX" (p. 217). De relevat că volumul de eseuri din tinereţe al lui Lukács, *Die Secle und die Formen* este caracterizat ca fiind de fapt prima scriere propriu-zis existenţialistă (p. 218), în măsura în care problema ei centrală este aceea a posibilităţii unei vieţi *in-formate*, trăite consecvent, fără echivocuri, tragismul existenţei constînd în imposibilitatea realizării unei astfel de vieţi autentice.

La Heidegger „privatismul, acest motiv fundamental clasic al filosofiei burgheze se descompune total", scriu autorii. „Nu există Eu izolat fără „Ceilalţi". Il citează ei pe Heidegger. Singurătatea fiinţării-umane (Dasein) este o co-fiinţare (Mitsein), dar în singurătate „Ceilalţi" sînt prezenţi „în modul indiferenţei şi înstrăinării (Verfremdung)". *Cine* este omul? „« Cinele »... este însuşi neutrul (das Neutrum), *impersonalitatea întruchipată* (das Man)". Omul trăieşte în ameţeala impersonalităţii şi a cotidianului (p. 221). Ce este *fiinţa*? se întreabă Heidegger şi arată că la această întrebare nu putem răspunde, deoarece avem de a face numai cu existente (Seienden), lucruri existente, niciodată cu Fiinţa însăşi. „Terminologia lui Heidegger este oarecum încercarea de a exprima inexprimabilul", după cum ultima concluzie a lui Wittgenstein este *tăcerea* (p. 222).

Lendvai Ferenc şi Nyíri Kristóf încearcă, în afară de problematica individ-lume socială, interioritate-exterioritate, filosofie clasică „privatizantă" şi filosofie de criză „deprivatizantă", caracterizată prin anularea individualităţii autonome, şi alte modalităţi de abordare sociologică a filosofiei. Punerea în paralelă a raţionalismului şi matematismului cartezian cu principiul calculării, al calculabilităţii, proprii întreprinzătorului burghez încă din perioada manufacturieră (p. 95—96) a devenit de la Max Weber (pe care îl urmează în fond şi Lukács, în *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923) aproape un loc comun al sociologiei filosofiei fără să devină prin aceasta mai convingătoare; ea rămîne, după părerea noastră, una dintre acele analogii pur exterioare la care ne-am referit la început, ca şi această caracterizare a filosofiei lui Spinoza: „Substanţa lui Spinoza este asemenea capitalului, această ultimă încorporare a lucrurilor create de om, în care orice diferenţă dispare: subiectul nu este decît un mod al substanţei" (p. 100).

Mai complexă este încercarea de interpretare a transcendentalismului kantian. Autorii se întreabă de ce a dezvoltat Kant criticismul şi apriorismul pe linia transcendentală, a „conştiinţei în genere", cînd ar fi putut apela la o interpretare lingvistică a apriorismului (nu putem înţelege şi construi faptele decît cu ajutorul formelor limbii), mai ales ţinînd seama de nivelul înalt al filosofiei limbajului în Germania din acea vreme (Herder, von Humboldt, Hamann). Autorii avansează ipoteza că forma pe care a îmbrăcat-o apriorismul la Kant se explică prin primatul momentului etic şi de viziune generală „(weltanschaulich") în filosofia kantiană, care presupunea postularea libertăţii ca noumen, ca *lucru în sine*. (Ideea primatului raţiunii practice asupra celei teoretice, la care ne conduce această încercare de explicare a *formei* apriorismului kantian, există, am adăuga, chiar la Kant, după cum subliniază încă Windelband în a sa *Istorie a filosofiei moderne* [2]).

Dincolo de aspectul metodologic care ne-a reţinut atenţia, de încercarea — interesantă, cu luminile şi umbrele ei — de abordare sociologică a filosofiei, *Scurta istorie a filosofiei* de Lendvai L. Ferenc şi Nyíri J. Kristóf rămîne o excelentă introducere pentru uzul publicului celui mai larg, scrisă într-un limbaj clar şi simplu, nepretenţios, popular, dar nu vulgarizator, într-o materie atît de complicată şi de vastă cum este istoria filosofiei universale.

Petru Vaida

Wolfgang Röd (hrsg.), *Geschichte der Philosophie in zwölf Banden*, Band III: **Malte Hossenfelder**, *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, Verlag C. H. Beck, München, 1985, 252 p.

Volumul de faţă este al treilea dintr-o serie de 12 volume ce prezintă dezvoltarea gîndirii filosofice de la începuturi, la vechii greci şi pînă în secolul nostru, serie ce apare sub îngrijirea reputatului istoric al filosofiei Wolfgang Röd (profesor la Universitatea din Innsbruck), cu participarea unor specialişti de prim rang în domeniu. Pînă la volumul de faţă au

[2] Vezi W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, zweiter Band, ed. VI-a, Leipzig, 1919, p. 111—112.

apărut: Band I: *Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit* (1976, 230 p., autor: W. Röd); Bd. II: *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles* (1983, 345 p., autor: Andreas Graeser); Bd. VII: *Die Philosophie der Neuzeit 1: Von Francis Bacon bis Spinoza* (1978, 280 p., autor: W. Röd); Bd. VIII: *Die Philosophie der Neuzeit 2: Von Newton bis Rousseau* (1984, 498 p., autor: W. Röd). Restul volumelor, în pregătire deja, se anunță astfel: Bd. IV: *Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*; Bd. V: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*; Bd. VI: *Die Philosophie des Humanismus und der Renaissance*; Bd. VII—X: *Die Philosophie der Neuzeit* (IX: *Kant und der deutsche Idealismus*; X: Von Saint-Simon bis zu Marx und Engels); Bd. XI—XII: *Die Philosophie der neuesten Zeit* (XI: *Positivismus, Pragmatismus, Phänomenologie und Analytische Philosophie*; XII: *Lebensphilosophie, Historismus, Neuidealismus, Existentialismus*).

După cum vedem un program cuprinzător, care își propune elaborări cu caracter de sinteză, accesibile unui public larg, păstrînd însă liniamentele unei concepții pe care W. Röd o anunța încă în *Cuvînt înainte* la vol. I: lucrarea în ansamblu reprezintă „o încercare de a ne introduce în istoria gîndirii filosofice nu în manieră doxografică, ci astfel încît să evidențieze, în înlănțuirea lor sistematică marile probleme"; tocmai de aceea, „o importanță deosebită capătă aspectul genetic al istoriei filosofiei" și trebuie respinsă maniera de „a construi contextele genetice cu ajutorul unor pretinse principii a priori" (W. Röd, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I: *Die Philosophie der Antike 1*, 1976, *Vorwort*, p. 5). Desigur, continuă autorul, „ocolișuri și erori nu sînt străine istoriei filosofiei", dar, în principal, aceasta „nu se lasă izolată de alte domenii ale gîndirii", o pondere însemnată în filosofie avînd-o „problemele științelor particulare", de a căror metodă a și fost influențată „metoda filosofiei" (*Ibidem*) Dar filosofia se află „în strînsă relație" nu numai cu știința, ci și cu arta, dreptul, religia ș.a., de unde și nevoia ca istoricul filosofiei să cunoască istoria culturii și „să fie el însuși filosof" al cărui travaliu teoretic trebuie să depășească „simpla doxografie", să conducă la o „operă istorico-filosofică", în care „punctul de vedere al autorului" se recunoaște „nu numai în apreciere, ci și în alegerea și importanța ce acordă gîndirii filosofice" (*Ibidem*, p. 6).

În mod concret, volumul de față este elaborat, deși de un alt autor, în lumina concepției schițată mai sus, urmărind, într-a-devăr, „marile probleme filosofice" în înlănțuirea lor sistematică. Căci, așa cum se spune în *Introducere*, filosofia elenistă e dominată de anumite principii ce acționează pe fondul „unității epocii", filosofia elenistă prezentînd o „conștiință specifică a problemelor", ea fiind marcată de „primatul rațiunii practice", de interesul etic îndeosebi. „Una dintre caracteristicile dominante ale școlilor eleniste — scrie M. Hossenfelder — este dată de întîietatea pe care o are filosofia practică asupra celei teoretice", chiar într-o asemenea măsură încît „principiile practice determină tabloul teoretic al lumii" (*Bd. III*, 1985, p. 14, *Einleitung*). „Principiile practice" rămîn pentru „cercetarea teoretică", oarecum „transcendente": „ele determină numai *ce* trebuie cercetat și descris în mod teoretic, nu însă și *cum* să fie descris; ele influențează astfel circumscrierea cunoașterii teoretice, nu și conținutul acesteia, în raport cu care cercetarea este concepută ca autonomă" (*Ibidem*, p. 15).

Tocmai de aceea, cercetarea teoretică și dezvoltarea teoriei nu a stagnat în epoca elenistă, așa cum o arată logica, fizica și etica, încetățenite de atunci ca părți constitutive principale ale filosofiei, pentru care, în toate școlile eleniste, preocuparea de bază nu o mai constituie natura (ca la presocratici), omul în genere, ci individul. Căci o filosofie elenistă a perioadei 300 î.e.n. — 200 e.n. se caracterizează prin *situarea individului*, a fericirii și sensului existenței acestuia în centrul preocupărilor teoretice și „practice" totodată (*Ibidem*, p. 36—37). Această situare determină și o interdependență sui generis între etică, logică și fizică: cu toate că „scopul filosofiei în ansamblu" îl constituie etica, celelalte discipline sînt cele care contribuie la realizarea acestui scop, întrucît „concepțiile etice depind de cunoașterea naturii lucrurilor" (*Ibidem*, p. 41).

Este de reținut că „lectura", interpretarea concepțiilor din elenism este desfășurată în perspectiva constituirii unei problematici tot mai specific filosofice, așa cum o arată, de pildă, analiza conceptului de fericire, analiză ale cărei coordonate au marcat profund „istoria spirituală a Occidentului". Departe de a rămîne la o simplă introducere în „filosofia elenistă", volumul de față aduce o viziune interpretativă cu multiple aspecte de inedit, impunîndu-se între realizările de referință ale cercetării istorico-filosofice contemporane. „Noul" acestei viziuni ar putea fi mai bine sesizat prin comparație cu elaborările de vîrf în studiul antichității filosofice, elaborări dominate de nume ca: Ed. Zeller, Th. Gomperz, L. Robin ș.a. În speranța că specialiștii vor întreprinde cîndva un asemenea studiu comparat, nu putem să nu ajungem la încheierea că, în contextul seriei de volume în ansamblu, cartea de față rămîne și o bună introducere în istoria culturii antice.

Alexandru Boboc

Phänomenologische Forschungen, hrsg. von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, Verlag Karl Alber, Freiburg/München. *Band 16 : Dielthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, 1984, 206 p.; *Sonderband: Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 1985, 456 p.

1. Cunoscut îndeobște ca reprezentant principal al mult disputatei „Lebensphilosophie" (considerată „formă" a iraționalismului și „intuiționismului istoric"), *Wilhelm Dilthey* (1833—1912) se situează astăzi tot mai mult, pe măsura editării (și reeditării) operei și totodată a înfiripării — unei „Diltheyforschung", între personalitățile de prim rang ale istoriei culturii, deschizător de perspective rodnice în ampla reconstrucție teoretico-filosofică ce se desfășoară în gîndirea contemporană. Ideea sa a unei „critici a rațiunii istorice" — o aplicare inedită a „ideii critice" — se adîncește treptat într-o veritabilă operă de fundamentare a științelor umane, formînd o modelare ce contracarează mărginirea pozitivistă și scientistă (în sensul reducerii științificității la „exactitate", exprimabilă logico-matematic).

Dincolo de „psihologismul" și „relativismul istoric" al lui Dilthey, de instituirea opoziției între „științe ale naturii" și „științe ale spiritului", respectiv între „explicare" și „comprehensiune", cercetarea recentă pune în lumină o veritabilă operă de pionierat în fundamentarea științelor și în înțelegerea unitară, din unghiul de vedere al totalității culturii și istoriei culturii, a științelor și filosofiei, a științificității acestora și a sensului lor în istoria umană. Căci Dilthey abordează problematica teoretico-metodologică din unghiul de vedere al istoriei culturii, pe care volumele (îndeosebi II—III și XV—XVII, consacrate istoriei culturii moderne) monumentalei ediții *Gesammelte Schriften* o și cuprind sistematic într-o expunere evasiexhaustivă. Atrag atenția, în același sens, volumul XVIII (*Die Wissenschaften von Me schen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften 1865—1880*, editat în 1977) și volumul XIX (*Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften 1870—1895*), care pun într-o nouă lumină fondul ideatic al celebrei *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), scriere de referință în istoria cercetării și elaborării fundamentelor „științelor spiritului" (științelor umane). Un „Dilthey — Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften" (hrsg. von F. Rodi, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), din care au apărut volumele 1(1983), 2(1984) și 3(1985), întregește noua perspectivă interpretativă, integrînd opera lui Dilthey în fluxul dezvoltărilor teoretico-metodologice din gîndirea contemporană.

2. Tocmai în sensul unui „Dilthey — contemporanul nostru" pledează și volumele la care urmează să ne referim, volume ce întrunesc principalele comunicări prezentate în cadrul unei reuniuni anuale — *Internationale wissenschaftliche Tagung* —, Trier, 6—9 aprilie 1983, transformată într-un veritabil congres al cunoscutei „Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung" sub genericul tematic : *Dilthey și fenomenologia*. De fapt, atît alegerea temei cît și orientarea comunicărilor și a referatelor constituie un indiciu al preocupărilor pentru făurirea unei noi interpretări a gîndirii diltheyene. Prilejul pentru aceasta l-a constituit aniversarea a 150 de ani de la nașterea lui Dilthey și a 100 de ani de la apariția celebrei *Einleitung*.

Aria tematică este centrată de problema raportului dintre concepțiile științifice și filosofice ale secolelor XIX și XX, mai particular dintre filosofia lui Dilthey, reprezentativă pentru un anumit stil de gîndire și fenomenologie. Noutatea o constituie teza : filosofia lui Dilthey premerge fenomenologiei ; unii dintre reprezentanții mișcării fenomenologice au fost influențați de gîndirea diltheyană, deși fenomenologia își păstrează, în orice variantă, un profil aparte. Așa cum precizează redactorul volumelor — E. W. Orth — motivele unei „teorii descriptiv-psihologice a cunoașterii" ce concurează cu „modalități metodologice hermeneutice" provin din secolul al XIX-lea și se întîlnesc la Dilthey. O comparare atentă a evoluției lui Dilthey și a fenomenologiei arată că, pe lîngă influențele diltheyene asupra lui Husserl, se impune recunoașterea acțiunii celebrelor *Logische Untersuchungen* (Husserl) asupra „celui din urmă Dilthey".

3. Volumul 16 — *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger* — cuprinde : *Introducere* (cu titlul dat și volumului) de E. W. Orth ; W. Dilthey und F. Brentano despre cercetarea științifică (E. W. Orth) ; Viață din trăiri. Dilthey și Mach (M. Sommer) ; Ontologie fenomenologică și ontologie speculativă la Dilthey și Nietzsche (W. Stegmeier) ; Psihologie, nu însă psihologism : Dilthey și Twardowski despre raportul dintre psihologie și științele spiritului (E. Paczkowska-Lagowska) ; Principiile confruntării lui Husserl cu Dilthey în lumina propriilor mărturii (G. van Kerckhoven) ; Dilthey „și" Heidegger. Cu privire la istoricitatea omului (H. Boeder).

În principal, studiile argumentează, așa cum precizează E. W. Orth (în : *Introducere*), că „secolul al XIX-lea este precursor al celui de al XX-lea nu numai într-un sens cronologic obișnuit ; tocmai de aceea, a cerceta modul său de a pune problemele înseamnă a contribui la înțelegerea propriei noastre epoci" (p. 23). Ceea ce se argumenta în secolul trecut (că trebuie să facem o netă deosebire „între pluralul științelor spiritului", care cercetează „domenii particulare de fenomene spirituale" și „singularul filosofiei științifico-spirituale", care caută să determine „sensul ansamblului") poate să fie tradus „în limbajul secolului al XX-lea prin considerarea „științelor particulare ale spiritului" sub două aspecte : ca „științe de bază" și ca „meta-științe" (p. 17). În acest context și rolul proiectului unei „critici a rațiunii istorice" marcat de ideea „unei istorizări și concretizări a rațiunii înseși" (p. 18).

Prin analizele comparate, prin confruntarea modalităților de gîndire ale secolului trecut și ale secolului nostru — în acest sens studiile asupra lui Husserl și Heidegger — este argumentată ideea poziției-cheie a lui Dilthey, care „a trăit și a prelucrat" problematica secolului XIX, punînd-o într-o configurație ce anunță modalități de gîndire proprii secolului XX. Tema „cercetării științifice" la Dilthey și Brentano, de pildă, pune problema „actualității filosofiei", a raportului dintre filosofie și științe (p. 24, 31). Chiar „analitica existențial-temporală a *Dasein*-ului" (Heidegger) desfășoară teze diltheyene.

4. Conceput în aceeași perspectivă, volumul *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* cuprinde : *Introducere* (cu titlul dat volumului) de E. W. Orth ; Dilthey și fenomenologia (O. Fr. Bollnow) ; Relațiile sistematice ale filosofiei lui Husserl cu cea a lui Dilthey (E. Ströcker) ; Fundamentarea hermeneuticii lui Dilthey în fenomenologia transcendentală a lui Husserl (Th. M. Seebohm) ; Dilthey, fenomenologia și G. Misch (F. Rodi) ; Între romantism și pozitivism (H.-G. Gadamer) ; Critica făcută de Dilthey rațiunii fondatoare (M. Riedel) ; Dilthey și problema relativismului (F. Bianco) ; Comprehensiunea în perspective cosmice și acosmice (Kah Kyng Cho) ; Deosebirea diltheyană între „Explicare și comprehensiune" în lumina problematicii epistemologiei moderne (K.-O. Apel) ; Semnificația conceptului de autosemnificare la Dilthey și Husserl (G. Pfafferott) ; „Lume a vieții" și context de viață. Raportul dintre conștiința științifică și cea preștiințifică la Husserl și Dilthey (R. A. Makkreel) ; Trecutul iminent. Preponderența dimensiunilor temporale la Husserl, Dilthey și Heidegger (D. Carr).

Incontestabil, ceea ce se impune este ideea acțiunii istorice a lui Dilthey și a actualității sale în reconstrucția teoretico-filosofică din epoca noastră. Așa cum sugerează E. W. Orth, preocuparea „fenomenologică" cu Dilthey face evident „un fapt ce trece dincolo de fenomenologie" : „contemporaneitatea punerii problemelor a secolului al XIX în epoca noastră. Este chestiunea raportului științificității științelor particulare cu cea a filosofiei, precum și a importanței acestora pentru aflarea sensului culturii noastre contemporane și a perspectivelor ei viitoare" (p. 27). De fapt, O. F. Bollnow, cel mai avizat cunoscător al operei lui Dilthey, crede că nu trebuie să-i mai privim astăzi pe Dilthey și Husserl ca „antipozi", ci ca pe acei gînditori care „au determinat în mod hotărîtor profilul filosofiei în secolul nostru" (p. 61).

Studiul comparat al operei lui Dilthey în contextul mișcării de idei din secolele XIX și XX pune în lumină valoarea unui stil de gîndire modern, care, îndeosebi prin asimilarea demersului teoretic în perspectivă hermeneutică și dialectică totodată se impune printr-o contribuție epocală în reconstrucția teoretico-filosofică actuală. Dincolo de o bună introducere la o lectură veritabilă a gîndirii lui Dilthey, volumele de față exprimă, prin ele însele, o „experiență a gîndirii" ce trebuie cunoscută și valorificată în stadiul nou al dialogului filosofic.

Arcadie Bodoc

Archie J. Bahm, *Ethics — the Science of Oughtness*, Albuquerque, New Mexico, 1984, 245 p.

Într-o vreme în care se vorbește mult despre contrastul dintre progresele științifice și tehnice, pe de o parte, și criza valorilor morale a unei părți din omenire, pe de altă parte, cînd știința însăși este acuzată de a fi contribuit la relativizarea valorilor — o încercare de a redefini Etica într-un fel în care cercetarea de tip științific este chemată să o dezvolte (eventual să o ajute să depășească unele momente critice) nu poate fi privită fără interes. Cu atît mai mult — cînd propunerea vine din partea unui gînditor a cărui biografie cuprinde multe decenii de activitate publicistică fecundă, traducînd un vast orizont cultural. Archie Bahm, profesor emerit la Universitatea din Albuquerque (New Mexico, S.U.A.) are la activul său, printre altele, monografii despre budism (1958), Lao Tze (1959), yoga (1965), Confucius

(1963), *Bhagavad Gita* (1970), o *Introducere în Metafizică* (1974) și o originală construcție teoretică intitulată *Polaritate, dialectică și organicitate* (1970, 1977). Este, de asemenea, promotorul unei cercetări interdisciplinare despre interdisciplinaritate *(interdisciplinology)*.

Pentru Archie J. Bahm (*Ethics — the Science of Oughtness*, 1980, 1984), metodele științifice pot fi folosite în investgații privind natura eticii și problemele sale, totodată slujind la obținerea unor concluzii demne de încredere, utile în călăuzirea practicilor etice (p. 34). Etica ar fi știința a ceea ce se cuvine a fi făcut, a obligațiilor și a datoriilor văzute din perspectiva preferințelor ce apar în judecățile evaluative. Este o știință a cercetării și îndreptățirii „puterii" pe care, în conștiință, un „bun" mai mare o are asupra unuia mai mic, un „rău" mai mic asupra unuia mai mare. Această caracterizare uimitor de simplă presupune o atitudine (de a accepta) și o pornire spre a alege. Implică: experiență conștientă, valori (intrinseci și instrumentale), alternative, intenție (respectiv voință), sentimentul de obligație, aprehensiunea lor directă, subiectivitate, conceptualizare. „obiectificarea" ideilor, anticipare, sentimente de „compulsiune" (impulsul de a face) și de a fi agentul unei acțiuni, de asemeni o „angajare" în procesul de decizie și de urmărire a intențiilor. Tot acest demers stă sub dialectica cuplului potențialitate/actualizare, deosebindu-se totodată situații actuale și condiționale (imaginate și gîndite sub semnul lui „dacă/atunci"). Probleme cum ar fi cele despre standarde, coduri, norme de conduită, moravuri, legi și instituții, limbajul folosit în discursul moral — apar ca fiind derivate din cele fundamentale, despre natura a „ceea ce se cuvine" *(oughtness)* și a îndreptățirii *(rightness)*.

Examinarea „ingredientelor" axiologice, psihologice, comportamentale etc. duce la enunțuri provizorii, plauzibile, care sînt ipoteze pentru o testare apropiată (p. 132). Astfel, sînt prezente principii ale alegerii (p. 68—73) sau este cercetată deosebirea dintre ceea ce este doar aparent, de ceea ce este „real", în îndreptățirea unei alegeri (p. 73). Dificultățile unei alegeri „realiste" vin din deficiențele sau din provizoratul cunoașterii; cunoașterea este (în principiu) tot mai bogată și mai complexă, cunoștințele noi duc la noi alternative ca și la noi valori (instrumentale, mai ales). Aci se evidențiază o altă legătură între etică și știință (sau „celelalte științe"). Astfel, de exemplu, specializarea pentru a facilita progresul științei și al tehnicii puse în slujba omului devine un imperativ moral, dar totodată cercetarea și practica, unilaterale ori lipsite de orizont larg pot fi denunțate ca un rău etic (cf. p. 146).

Baza cea mai promițătoare pentru a clădi o Etică înțeleasă ca știință este, după autor, teoria *interesului înțelept (the enlightened self-interest)* (p. 87). Această „luminare" (prin cunoștințe) ca premisă esențială a înțelepciunii este, desigur, ecoul alimentării minții autorului la filosofia orientală și extrem-orientală. Dezvoltarea amănunțită a acestui punct de vedere este realizată în secțiunea dedicată eticii personale (p. 87—140) (o altă secțiune, urmînd acesteia, este dedicată eticii sociale, adică „de grup", p. 141—202). O explicitare a cerințelor de documentare științifică (niciodată încheiată), pentru etician, o face prezentarea componentelor din ceea ce A. J. Bahm numește *selfology* (p. 88—111). *Self*-ul (persoana în specificitatea sa — termenul este unul dintre cei care sînt fundamentali în biologia de azi a imunității — și *nu* poate fi substituit prin alții, cum ar fi: eu, ego, individ, sine — *V.S.*) este o „unitate organică" — și ce însemnează acest concept a arătat-o autorul în volumul despre *Organicitate*, citat mai înainte. Ne interesează viziunea corectă multi- și interdisciplinară a autorului, după care „selfologia" nu se poate lipsi de perspectivele fizicii, astronomiei, geologiei și geografiei, chimiei, biologiei (botanică, zoologie, fiziologie, medicină), psihologiei, sociologiei, economiei, politologiei etc. (acestea ar fi, evident, izvoarele unei antropologii cuprinzătoare, *V.S.*). Trecînd la cercetarea de conținut a noțiunii de *interes*, regăsim aci preferința autorului pentru „despicarea firului în patru" și pentru examinarea pe cît mai multe fațete: interesul pentru valori, interesele în calitate de valori, valoarea prezenței intereselor — chiar valoarea (pozitivă) a conflictelor între valori, *beneficiul* adus de conflictualitate (chiar etica este un rezultat intelectual al acestor conflictualități, p. 127). Amintim că, într-o lucrare ulterioară de mici dimensiuni *(World Ethics: Its Foundtion)*, publicată în revista „World Futures", vol. 18, 1982 (p. 269—277), căutînd ceea ce-i aseamănă pe oameni din punct de vedere sociologic, axiologic și cultural, Bahm enumeră nu mai puțin de 34 *commonalities*! Pledoaria sa etică este către un *self-interest* înțelept, cu optimizări și armonizări între valori și interese (p. 129), ceea ce se poate obține urmărind fără încetare mai multă „lumină" și „claritate". (În felul său influențat de filosofia Indiei și a Chinei, Bahm este un „iluminist" al secolului nostru). Recomandă *realizarea de sine* (ca dezvoltare de sine, ca realizare interpersonală, socială, în relațiile cu alții etc., ca realizare a vieții personale ca întreg unitar), crede în posibilitatea de a preschimba contradictoriul în complementar (p. 131), respinge evitarea *din principiu* a dorințelor (ca precept buddhist) ș.a.m.d.; numai pentru dezvoltarea de sine analizează zece principii! Responsabilitatea este privită și ca exercițiu al „dezvoltării sociale înțelepte" (p. 134). Un principiu de evitare a unui dezechilibru între interese este evitarea reducționismului; acesta constă în tendința de a accepta o parte a întregului, drept partea *esențială* a întregului, alegerile ce țin seama de „rest" fiind neglijate (p. 132). Ulterior se examinează echitatea, sub dublul aspect al justiției distributive (egalitate pentru toți) și al justiției reciprocative (retributive) (p. 188).

cu un citat din Confucius ! Autorul recunoaşte că urmînd precepte înţelepte fundamentate pragmatic şi/sau ştiinţific, *nu* este asigurat „succesul etic" cu o „precizie matematică", deoarece trăim într-o lume dominată de incertitudini. Însă trebuie să contăm pe probabilităţi (p. 135) şi să procedăm sub semnul fiabilităţii *(reliability)* — altă notă care vădeşte o gîndire în spiritul ştiinţific al epocii noastre.

Secţiunea privitoare la etica socială este meritorie prin faptul că „societatea" este explicit şi analitic cercetată pe niveluri ierarhice (p. 158), pentru a putea examina în acelaşi fel interesele, co-interesările şi conflictele (alături de conflictele individ/grup şi de conflictele interne din grupe). Dialectica drepturilor şi a datoriilor este studiată cu subtilitate şi Bahm preconizează „restabilirea unui echilibru între ele" insistînd asupra datoriilor (cf. şi articolul său din "Ethics in Education", sept. 1983). Teoria şi practica justiţiei sînt văzute ca alcătuind „problema centrală a eticii sociale" (p. 182). Şi la sfîrşitul acestei secţiuni, Bahm preconizează căutarea echilbrelor, menţinerea unei cît mai largi comprehensiuni, creşterea „iluminării" inclusiv prin filosofie (p. 193) (şi — confruntat cu problematica „răului inerent", Bahm va adăuga un principiu, al tendinţei de minimizare — nu minimalizare ! — a ceea ce apare ca demers sau decurs greşit, *wrongness* — articol în „Cogito", dec. 1984). Volumul *Ethics* se încheie (p. 198) cu o schemă de evoluţie-involuţie culturologică, în care instituţiile eficiente pot trece prin formalism şi dezorganizare către dezintegrare. Mai citărm discuţia despre aşa-numitele *drepturi naturale*, pe care Bahm (p. 171) le defineşte ca fiind cele cu originea în natura umană, aşa cum este prezentată (tot mai complet şi mai complex) de către ştiinţă, şi *nu* aşa cum este prezentată de filosofi sau de doctrine reducţioniste (de la Platon la Freud).

Pentru a surprinde încă mai bine spiritul în care este gîndită lucrarea, mai menţionăm teza după care matematica este „îmbibată" de etic, deoarece fiecare pas demonstrativ sau algoritmic este rezultatul unei opţiuni ferme (cf. şi articolul din "Southwest Philosophical Studies", nr. 3, 1983). Este o mare deosebire între etica inductivă pe care o preconizează Bahm şi Etica construită *more geometrico* (teorematic) a lui B. Spinoza !

*

Cititorul care parcurge cu justificat interes volumul lui A. Bahm rămîne, totuşi, cu unele insatisfacţii ce merită un surplus de meditaţie. Poate că ele depind de o anume *forma mentis* — fiind particulare şi recenzentului. S-a insistat poate prea puţin asupra unor „componente" (oare obligatorii ?) ale trăirilor etice, inclusiv ale dinamizării comportării şi ale satisfacţiei de a „fi moral". Printre ele ni se par importante consecvenţa (care a fost comparată cu consecvenţa logică), prestigiul de care se bucură valorile etice în raport cu altele (chiar „spirituale", cum ar fi cele estetice), impresia de „puritate" şi de „elevaţie" a lumii valorilor morale. Ele ar motiva ceea ce E. Sperantia numea *axiotropismul* fiinţei umane, *aspiraţia* spre o viaţă exemplară din punct de vedere etic (chiar dacă în tensiune conflictuală cu valori vitale şi cu valori pragmatice). (La o morală a „aspiraţiilor", diferită de cea a interdicţiilor şi a imperativelor, am făcut o aluzie în cartea noastră *Etica cercetării ştiinţifice*, 1967). Valorile morale sînt printre cele mai elocvente pentru tendinţa de autodepăşire a condiţiei umane „practice-actuale" (şi care pare a fi o condiţie esenţială a Omului generic). Rămîne deschisă întrebarea în ce măsură asemenea aspecte pot fi legate de ceea ce Bahm numeşte „identificarea" cu restul Lumii (p. 137—138), rămîne de cercetat (scrie autorul) care sînt şansele ca unele sau altele dintre identificări „pot creşte probabilitatea de fericire". Oare în aceşti termeni de probabilitate se pot enunţa scopurile adînci ale moralei ?

Victor Săhleanu

Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Éd. Augustinienne, 1985.

Cînd, în ce împrejurări şi cu ce semnificaţie s-a născut concepţia ciclului celor „7 arte liberale" (enkyklios paideia) — iată tema cărţii solide şi excelent documentate a lui Ilsetraut Hadot. Cercetătoarea franceză întreprinde de fapt o revizuire a tezei lui H.-I. Marrou, prezentă şi în lucrarea „clasică" a acestuia *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, potrivit căruia ciclul „artelor liberale" este constituit în forma pe care o cunoaştem încă de prin secolul IV î.e.n. Dimpotrivă, I. Hadot arată că, în ciuda faptului că termeni de tipul „ta enkyklia mathemata" sînt atestaţi încă în această perioadă, *substanţa* acestui concept s-a alcătuit treptat, ca rod al reflexiunii filosofice, urmînd să devină aproximativ identică cu cea cunoscută din Evul Mediu, de-abia în epoca Antichităţii tîrzii.

Este adevărat că unele trăsături ale sistemului „artelor" sînt o realitate a „paideii" greceşti încă din vremea lui Platon, Isocrate şi Aristotel. De la primul provine ideea „corpului" celor patru discipline matematice: aritmetica, geometria, astronomia şi armonia (muzica), de la cel de-al doilea—principiul unui învăţămînt bazat pe retorică, iar de la cel de-al treilea — precăderea dată „culturii universale" (polymatheia).

Totuşi coerenţa „sistemului artelor" se elaborează mai tîrziu — crede I. Hadot — şi, foarte interesant, aceasta se realizează mai cu seamă în cadrul vast şi totuşi unitar al platonismului. Astfel, ea analizează pe rînd contribuţiile aduse acestei elaborări de către unii matematicieni platonicieni ca Nicomachos din Gerasa, căruia i s-ar datora expresia „tessares methodoi", tradusă de Boethius prin „quadruvium", devenită ulterior „quadrivium"; ori ca Theon din Smyrna care compară iniţierea în filosofie prin intermediul artelor matematice cu iniţierea mistică. Este, pe de altă parte, analizat şi aportul unui Apuleius, Plutarh, Maximos din Tyr, Philon din Alexandria, pentru care „disciplinele cuvîntului" (gramatica, dialectica şi retorica), ce vor forma medievalul „trivium", capătă rolul unor propedeutici pentru filosofie.

Dar de-abia odată cu Antichitatea tîrzie şi cu neoplatonismul — arată autoarea — „ciclul artelor liberale" format dintr-un trivium" retorico-literar şi un „quadrivium" matematic se constituie ca sistem explicit şi stabil. Studiind *De ordine* a lui Augustin, autoarea presupune prezenţa teoriei celor „7 arte" la Porphyrios. Mi se pare semnificativă şi judicioasă atenţia acordată de I. Hadot, atît în ceea ce îl priveşte pe Augustin cît şi referitor la Martianus Capella, semnificaţiei esoterice şi iniţiatice pe care studiul „artelor" îl asuma în concepţia neoplatonică. „Artele" reprezintă treptele pe care sufletul păşeşte în călătoria sa dinspre lumea aceasta, către „patria sa adevărată".

Extrem de interesant mi s-a părut ultimul capitol al cărţii în care I. Hadot cercetează ocurenţele formulelor de tipul: *enkyklios paideia, enkyklia mathemata, enkyklios mousike,* etc. cît şi corespondentele latineşti la autori ca Vitruvius, Quintilianus, Stobaeus, Plutarh, Iulian Apostatul, Synesios, Tzetzes. Autoarea demonstrează convingător că aceste expresii se refereau la disciplinele bazate pe raţionament (logikai), că ele indicau şi unitatea (rotunjimea) „corpului ştiinţelor", fapt ce era, uneori, reprezentat sugestiv prin imaginea „horei Muzelor". *Enkykios paideia* devine la neoplatonicieni „drumul ocolit" ce duce totuşi mai bine spre cunoaşterea supremă decît drumul „direct" (syntomos), caracteristic neiniţiaţilor şi inteligenţelor fruste.

Dacă descrierea adecvată şi detaliată a evoluţiei conceptului „artelor liberale" — scopul lucrării — poate fi considerată cu adevărat o deplină reuşită, interpretarea evoluţiei puse în lumină rămîne — credem — de întreprins. Căci odată ce am acceptat teza lui I. Hadot, potrivit căreia conceptul celor 7 „arte" cristalizează abia în Antichitatea tîrzie, acest fapt va cere a fi explicat. De asemenea, va trebui înţeles motivul pentru care evoluţia nu a fost mai rapidă, aşa cum credea H. I. Marrou. În ceea ce ne priveşte, ne-am întreba dacă nu cumva fenomenul nu trebuie privit în ansamblul vast al operaţiei de „cristalizare", de eliminare a ambiguităţilor şi fluidităţilor culturale, la care Antichitatea tîrzie supune cultura, cultură ce nu se mai adresează acum cu predilecţie individului, precum în perioada anterioară, ci unui grup compact, pe care doreşte să-l unifice şi să-l circumscrie cît mai bine. (v. cartea mea *Mentalităţi culturale şi forme artistice în epoca romano-bizantină*, Bucureşti, 1984).

Necesitatea inserării unora dintre concluziile la care ajunge Ilsetraut Hadot în cadrul cultural mai larg al epocii poate apărea şi în unele situaţii mai de detaliu. De exemplu, poate că reprezentarea neoplatonică a „artelor liberale" ca un „drum ocolit" către adevăr ar trebui asociată ideii, ilustrate de asemenea foarte des de neoplatonicieni ca Proclos, Olympiodoros, Dionysios Areopagitul, că despre lucrurile divine şi transcendente se vorbeşte mai îndreptăţit prin utilizarea derizoriului ca simbol, decît a magnificului, aşadar parcurgînd un drum „cotit" ce nu propune o ascensiune gradată şi continuă, ci o prăbuşire urmată de o ascensiune.

În orice caz, cartea lui I. Hadot, chiar dacă se arată, poate, prea prudentă în interpretări, e, fără îndoială solidă în stabilirea faptelor, aducînd o contribuţie indiscutabilă la clarificarea unor probleme pasionante ale istoriei culturii şi mentalităţilor. Bogăţia documentării, sagacitatea şi pertinenţa analizelor, aparatul critic bogat, în cadrul căruia trebuie neapărat amintit utilul *Index al textelor citate*, o recomandă drept un instrument de lucru indispensabil pentru cel preocupat de problemele educaţiei şi ale statutului ştiinţelor în Antichitate.

Andrei Cornea

Collège International de Philosophie, *Le Cahier*, nr. 1, *séminaires 1984—1985*, Editions Osiris, Paris.

Editarea recentă a acestui „Caiet" prilejuieşte un prim bilanţ al unei activităţi de patru semestre a Colegiului internaţional de filosofie, instituţie nou apărută în peisajul filosofic european.

Constituit în octombrie 1983, la Paris, „cu aprobarea și concursul autorităților publice" — cum se menționează în textul ce prefațează volumul — și din inițiativa unor filosofi, dar și a unor cercetători și creatori din alte domenii, Colegiul internațional de filosofie și-a propus ca obiectiv „deschiderea unui spațiu public în care să se poată elabora noi problematici, la încrucișarea reflecției filosofice cu opinii sau practici științifice, artistice, sociale și culturale" și, totodată, ca „un loc de comunicare, confruntare și invenție" în probleme „nici pur interioare, nici pur exterioare filosofiei" și deschis tuturor, fără nici un fel de restricții de titluri universitare, naționalitate sau vîrstă. Unele activități vor fi girate în comun, pe baza unor contracte, cu alte instituții sau colective de lucru, și în primul rînd cu Ministerul Educației Naționale francez. Așa cum se subliniază, participările la lucrările Colegiului — conferințe, seminarii, colocvii „și toate celelalte forme intermediare sau conexe" — sînt subordonate, strict, exigențelor *rigorii*, care trebuie să fie „cu atît mai mare cu cît cercetarea este mai hazardată" și *vigilenței* „cu atît mai stricte cu cît temele sînt mai neobișnuite".

Colegiul internațional de filosofie — declară reprezentanții săi — este încă la început de drum. În forma sa încheiată, „Colegiul va fi internațional în toate registrele funcționării sale... oferind tuturor configurația spațiului să ".

În anii imediat următori, este prevăzută fondarea unei colecții intitulate „Travaux du Collège" și editarea unei reviste proprii, pe care acest „Caiet" o prefigurează.

În primii doi ani de activitate (4 semestre) au fost prezentate, în cadrul diferitelor forme de lucru, peste 150 de lucrări originale și s-a desfășurat 70, 82, 65 și, respectiv, 67 de seminarii, unele dintre ele pe parcursul mai multor semestre.

În cuprinsul primului „Caiet" oferit publicului cititor sînt publicate cîteva referate ale unor filosofi și cercetători prestigioși, precum și numeroase dări de seamă ale directorilor de seminarii asupra modului de funcționare a seminariilor și a rezultatelor obținute în cele patru semestre ale anilor 1984 și 1985.

Gruparea textelor în ordinea alfabetică a autorilor prilejuiește, citățm „o supremă dezordine" tematică, menită să sugereze, o dată în plus, marea diversitate a problemelor dezbătute. O sugerăm și noi prin transcrierea sumarului.

Miguel Abensour, *Filosofie politică și socialism, Pierre Leroux sau „stilul barbar" în filosofie*; Sylviane Agacinski, *Arhitectură și filosofie*; Claire Ambroselli, *Comerțul corpului și etica occidentală* (probleme teoretice filosofice, istorice și etice legate de practicile bio-medicale: autopsie, grefe de organe, costul tratamentelor medicale etc.); Anne Baudart, *Efortul feminînului în viața și opera lui Lou Andréas Salomé*; Antoine Berman, *Adevărul traducerii — adevărul filosofiei*; Rosi Braidotii și Marie-Josèphe Dhavernas, *Discurs asupra corpului și discurs asupra vieții*, Françoise Prunel și alții, *Limbajele Revoluției franceze: Drepturile omului și ordinea socială*; Barbara Cassin și Michale Nascy, *Presocraticii și postmodernii: efectele sofisticii*; Jean-Pierre Cotten, *Analiza unor funcții ale doctrinei marxiste în Franța, în ani 60*; Marie-Nëelle Delorme, *Cum să rostim? Cum să vedem?*; Jean-Louis Deotte, *Video (brunelleschian) și cogito (cartezian)*; Christian Descamps, *După filosofiile istoriei*; Irène Diamantis, *Logica freudiană: studiu clinic al binarului*; Jean-Pierre Dubost, *Pentru o poetică a catastrofelor narative: relectura intertextului libertin*; Geneviève Fraisse, *Formele feminismului istoric*; Jose Gil, *Spațiul corpului*; Jean Greisch, *Temporalitatea originară și diacronia poemului*; Robert W. Higgins, Dr. Isabelle Marin, *Suferința și moartea în spital. Probleme cu privire la celălalt și la comunitate*; Gwendoline Jarczyk și Pierre-Jean Labarrière, *Stăpîn și slugă la Hegel: alternativă la lectura kojeviană*; Saeng-Yang Kha, *Cîteva aspecte ale filosofiei chineze actuale* (patru conferințe: „Critica pragmatismului lui Hu Shi în anii 1954—1955",„Discuții cu privire la conceptul de praxis în 1978—1982", „Dezbateri în jurul conceptului de alienare și de umanism în 1980—1984" și „Studii asupra filosofiei hegeliene în China astăzi"); François Laruelle, *Program pentru o critică a Rațiunii tehnologice*; René Major, *Ideologia și numele propriu*; Bruno Paradis, *Multiplicitate—imagine—efect*; Pierre Raymond, *Omul, animal prin natură politic*; Myriam Revault d'Allones, *Ideea de republică în Revoluția franceză*; Rainen Rochlitz, *Estetică și filosofie critică în 1984/1985*; George Elia Sarfati, *Filosofia limbajului ordinar la proba lexicografiei*; Ren Schèrer, *Charles Fourier în perspectiva operei de artă totale*; Michel Servière, *Lizibilul și vizibilul*; Bernard Stiegler, *Tehnologie și media: presa de senzație*; Patrice Vermeren, *Filosofia populară* urmată de *filosofia egalității sau enigma Sfinxului.*

O.C.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„CONDIȚIA UMANĂ DIN PERSPECTIVA FILOSOFIEI ȘI ȘTIINȚEI CONTEMPORANE"

(Sesiunea anuală a Institutului de filosofie, 1986)

Între 24—25 aprilie 1986 au avut loc în București lucrările sesiunii științifice anuale a Institutului de filosofie. Dedicată aniversării a 65 DE ANI DE LA FĂURIREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, sesiunea a avut drept temă centrală: *Condiția umană din perspectiva filosofiei și științei contemporane.*

Lucrările au avut loc în ședință plenară și apoi pe secții, fiind urmărite cu viu interes de un public larg. După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filosofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, au fost audiate în ședință plenară următoarele comunicări: *Contribuția P.C.R., a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea creatoare a teoriei revoluționare, a materialismului dialectic și istoric* (cercet. pr. dr. Radu Pantazi); *Contribuția P.C.R., a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la critica iraționalismului, misticismului și ideologiei fasciste* (prof. univ. dr. Gheorghe Cazan); *Probleme noi ale dialecticii vieții sociale în gîndirea secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu* (cercet. pr. Gheorghe Epure); *Concepția P.C.R., a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, despre locul și rolul culturii în actuala etapă a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate* (cercet. șt. dr. Elena Gheorghe); *„Condiția umană" și istoria* (acad. prof. univ. dr. Constantin Ionescu Gulian); *Conștiință și valoare în noua modelare a „condiției umane" în socialism* (prof. univ. dr. Alexandru Boboc); *Mutații actuale în lumea valorilor* (prof. univ. dr. Ion Tudosescu).

În cadrul **Secției I,** sub genericul **Filosofia socială și teoria acțiunii umane,** au fost prezentate comunicările: *Marxism și reducționism* (prof. univ. dr. Alexandru Valentin); *Observații cu privire la problema concordanței dintre relațiile economice și caracterul și nivelul de dezvoltare a forțelor de producție* (lector univ. Damian Teodosiu); *Aspecte ale dialecticii societății socialiste românești* (lector univ. Viorica Oancea); *Problematica progresului în documentele P.C.R.* (asist. univ. Ion Stepanescu); *Dimensiuni ale spiritului revoluționar* (conf. univ. dr. Aneta Nuțu-Busuioc); *Spiritul revoluționar — dimensiune a omului societății socialiste* (lector univ. dr. Rozalia Sbierea); *Dimensiunea ideologică a omului contemporan* (lector univ. dr. Laura Pană); *Condiția umană din perspectiva existenței și conștiinței cotidiene* (lector univ. dr. Rodica Topor); *Alternative ale stilului de viață: „a fi" și „a avea"* (lector univ. dr. Elena Zamfir); *Umanism și știință socială* (lector univ. dr. Constantin Strungă); *Conștiința și acțiunea științifico-tehnică* (conf. univ. dr. Alexandru Florian); *Determinismul și acțiunea umană* (conf. univ. dr. Ion Drăghici); *Unitatea scop-mijloc-valoare și norme fundamentale* (asist. univ. Nicolae Culic); *Norma — modalitate de orientare eficientă a acțiunilor umane* (conf. univ. dr. Ion Pietraru); *Valoare și normă în acțiunea umană* (prof. Alexandrina Dragomir); *Considerații privind dihotomia prognoză explorativă — prognoză normativă* (cercet. șt. dr. Ion Olteanu); *Aspecte ale raționalității și eficientizării acțiunii umane* (asist. univ. Alexandru Leordean); *Performanța și valoarea socio-umană a deciziei în sistemul autoconducerii* (lector univ. dr. M. Trăistaru); *Ideal și credință* (conf. univ. dr. Florin Georgescu); *Aspecte ale libertății de conștiință în R. S. România* (lector univ. dr. Tache Aurelian); *Condiția culturală a omului contemporan* (conf. univ. dr. Ioana Smirnov); *Politică, economie, tehnologie și condiția umană în epoca contemporană* (lector univ. dr. Marin Țurlea); *Conștientizarea intereselor comune — condiție a organizării sociale* (conf. univ. dr. Nicolae Bujdoiu, lector univ. Alexandru Deniforescu); *Influențe ale revoluției științifico-tehnice asupra relației-interumane* (prof. V. Voicu); *Implicațiile socio-umane ale revoluției informaționale* (lector univ. Silviu Copoșescu); *Implicații praxiologice ale convertirii trebuințelor socio-umane în probleme ale cercetării interdisciplinare* (lector univ. dr. Acsinte Dobre); *O posibilă interpretare filosofică a ierarhizării trebuințelor* (prof. Mihaela Miroiu).

În cadrul **Secției a II-a — Teoria culturii și antropologia culturală** au fost prezentate comunicările: *Ordinea axiologică în artă și știință: proba labirintului* (prof. univ. dr. doc. Alexandru Tănase); *Sensul unor restructurări valorice contemporane* (cercet. șt. dr. Elena Cobianu); *Condiția umană. Itinerarii și perspective* (cercet. pr. dr. Paul Caravia); *Actualitatea ideii de stil* (lector univ. dr. Angela Vasiliu); *Căi și modalități de modernizare a acțiunii culturale* (conf. univ. dr. Doru Luminosu); *Rolul sistemelor instructiv-educative în formarea personalității* (dr.

Victoria Dumitrescu); *Valori educaționale ale culturii socialiste* (conf. univ. dr. Elena Raia); *Umanismul și procesul învățării de tip școlar* (prof. Ștefan Fătulescu, prof. Valeria Săhleanu); *Continuitatea valorilor spirituale ale culturii românești* (dr. Adela Becleanu-Iancu); *Cultură, umanism, personalitate* (prof. univ. dr. Ionel Achim); *Condiția umană și personalitatea: socializare-singularizare* (cercet. șt. dr. Oltea Mișcol); *Aspecte ale creației tehnico-științifice și ale valorilor compensatorii* (Franc Șerbescu — instructor principal la C.C.E.S.); *Perspectivă materialist-dialectică asupra actului creator* (lector univ. dr. Georgeta Tănase); *Determinări ai creativității* (lect. univ. dr. Ruxandra Călin); *Determinarea culturală a conștiinței individuale* (lector univ. Melania Borțun); *Orizont de viață și orizont cultural. Sugestii pentru întemeierea teoretică a eficienței muncii de propagandndă* (asist. univ. Dumitru Borțun); *Contribuții la dezvoltarea unei istorii axiologice în România* (prof. univ. dr. Vasile V. Caramelea); *Antropologiile între omul concret și omul în general* (prof. univ. dr. Victor Săhleanu); *Ipoteze privind comunitățile umane* (cercet. șt. Ion Goian); *Statutul omului în antropologia culturală* (lector univ. dr. Georgeta Marghescu); *Sinteza la nivel național a valorilor, premise ale culturii poporului român. Rezultatul cercetărilor din 17 stații-pilot urbane și 17 rurale* (Remus Anghel); *Paradigma filosofiei științei pentru studiul integral al culturii poporului român* (prof. Pavel Zăbavă); *Sinteza comparativă a cercetărilor antropologic-axiologice din Țările Oașului, Oltului, Moților, Mărginenii Sibiului* (prof. Gheorghe Roșculeț); *Reluarea cercetărilor Școlii sociologice de la București pentru studiul axiologic al culturii în Drăguș, Goicea, Runcu* (prof. Silvia Roșculeț, prof. Gabriel Stănescu, stud. Mariana Nilcovici); *Implicații metodologice și filosofice ale cercetării antropologice în zona Novaci-Gorj* (studenții an. III Doina Stoica, Veronica Andronache, Doina Barbu, Cristian Popa, Eugen Stoica, George Baciu).

În cadrul **Secției a III-a — Estetica,** au fost audiate comunicările: *Sensibilitatea umană în opera de artă și receptarea amplificatoare* (conf. univ. dr. Gheorghe Ceaușu); *Relațiile de complementaritate între științe și literatură* (cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva); *Direcții și semnificații în muzica românească contemporană* (dr. Vasile Donose); *Noi repere ale relației artă-personalitate* (lector univ. Cezar Radu); *Filosoficul în literatură* (cercet. pr. dr. Grigore Smeu); *Condiția umană în viziunea lui D. Cuclin* (cercet. pr. dr. Dumitru Matei); *Ideologie artistică și ideologie politică* (asist. univ. dr. Dorin Roman); *Critica și istoria literară în perspectivă călinesciană* (conf. univ. dr. Traian Podgoreanu); *Artă poetică la Nichita Stănescu* (cercet. șt. Lucian Dragomirescu).

În cadrul **Secției a IV-a — Etica,** au fost prezentate comunicările: *Etic și politic în concepția P.C.R.* (lect. univ. dr. Ioan Iosep); *Colectivismul — dimensiune fundamentală a conștiinței morale a omului nou* (prof. univ. dr. Constantin Stroe); *Morala — forță productivă* (conf. univ. dr. Stelian Stoica); *Specificul educației morale ca educație practică* (cercet. pr. dr. Vasile Popescu); *Un model cibernetic al interiorizării normelor morale și al formării comportamentului moral* (conf. univ. dr. Ion Moraru); *Funcționalitatea teoriei marxiste despre înstrăinare și alienare umană pentru cercetarea psihologiei vieții morale* (prof. Pavel Popescu); *Recunoașterea socială a valorii individului* (lector univ. dr. Ana Bazac); *Demnitate și condiția umană în socialism* (prof. dr. Victor Popescu); *Social și individual în genere și funcționarea modelelor de practică morală* (prof. Alexandru Buleandră); *Etică și ontologie* (lector univ. dr. Alexandru Bădulescu).

În cadrul **Secției a V-a — Istoria filosofiei,** au fost prezentate comunicările: *Repere în interpretarea operei filosofice* (lector univ. dr. Vasile Tonoiu); *„Faptul istoric deschis" — o problemă de filosofie a istoriei gîndirii* (conf. univ. dr. Gheorghe Vlăduțescu); *Sensul existenței: o problemă hermeneutică* (lector univ. dr. Florin Druță); *Conceptul marxist de libertate în dezbaterile teoretice contemporane* (asist. univ. dr. Ion N. Roșca); *Ideea unei istorii a „Rațiunii pure" și problematica metodologiei istorico-filosofice* (stud. an. IV Cornelia Bacoș); *Filosofie și știință în dezbaterea ontologică contemporană* (cercet. șt. Ion Bănșoiu); *Condiția umană și problematica păcii în analiza unor gînditori contemporani* (asist. univ. dr. Gheorghe Stoica); *Ideea de responsabilitate în viziunea unor filosofi francezi contemporani* (cercet. șt. dr. Ioan Ivanciu); *Condiția umană cotidiană în gîndirea lui M. Heidegger — privire critică* (cercet. șt. dr. Nicolae Mariș); *Herbert Marcuse despre condiția umană în capitalismul contemporan* (cercet. pr. Emanoil Ancuța); *Problematica omului în gîndirea peruană contemporană* (lector univ. dr. Elena Turturea); *Filosofie, știință și condiție umană în filosofia italiană contemporană* (cercet. pr. dr. Simion Ghiță); *Condiția umană și dimensiunea axiologică a eticii fenomenologice* (prof. univ. dr. Ludwig Grünberg); *Munca — model al existenței sociale la G. Lukács* (stud. Ion Tănăsescu); *Pragmatica la C. S. Peirce* (prof. Daniela Rovența-Frumușani); *Structura formală a argumentului ontologic la Descartes* (stud. an. III Tatiana Popa); *Pentru o ontologie a umanului la Spinoza* (stud. an. IV Mihaela Sîrbu); *Considerații asupra Binelui platonician* (prof. Adriana Pascu); *Ierarhia „formelor" la Aristotel* (prof. Marin Bălan); *Viitorul omenirii în concepția lui P. P. Negulescu* (cercet. pr. dr. Nicolae Gogoneață); *Condiția umană între tragic și dramatic în concepția lui Lucian Blaga* (lector univ. dr. Florica Diaconu); *Lucian Blaga — despre metaforă* (cercet. șt. Adrian Boeru); *Concepte antropologice la gînditori români din prima*

jumătate a secolului XX (cercet. pr. dr. Petru Vaida); *Problema raportului între creație și creator în viziunea lui C. Rădulescu-Motru* (cercet. șt. dr. Dumitru Otovescu).

În cadrul **Secției a VI-a — Teoria științei și epistemologie,** au fost prezentate comunicările: *Știință și responsabilitate* (prof. univ. dr. Ștefan Georgescu); *Metamorfoze în filosofia științei* (cercet. șt. dr. Angela Botez); *Relații interteoretice* (conf. univ. dr. Mircea Flonta); *Știință și societate* (cercet. șt. Cornel Damian); *Conceptele dialectice și știința modernă* (cercet. șt. dr. Ion Stroie); *Definițiile semantice ale teoreticului* (Adrian Miroiu); *Două tipuri fundamentale de ideal cognitiv* (asist. univ. dr. Adrian Iliescu); *Conceptul de realitate la Max Born* (cercet. pr. Stelian Popescu); *Delimitări conceptuale privind raporturile dintre raționalitate și progres științific* (cercet. șt. Vasile Pîrvu); *Știință și înțelepciune. Argumente pentru o nouă reinstituire valorică* (lector univ. dr. Ion Bâtlan); *Bariere comunicaționale și mediere umană din perspectiva societății informaționale* (asist. univ. dr. Maria Cornelia Bîrliba).

Comunicările susținute la **Secția a VII-a — Logica,** au fost: *Teoria acțiunii și metoda drumului critic* (prof. univ. dr. Cornel Popa); *Operație logică și act mental* (cercet. pr. dr. Sorin Vieru); *Definiția reală ca tip de explicație* (lector univ. dr. Drăgan Stoianovici); *Cu privire la unele aplicații ale logicii în științele sociale* (lector univ. dr. Petre Bieltz); *Adnotări la un capitol din istoria logicii: implicația strictă* (prof. Dumitru Gheorghiu); *Determinismul și problema relativismului în logică* (prof. Mircea Dumitru).

În afara comunicărilor și a numeroaselor discuții ce au urmat fiecărei serii programate, a mai avut loc o **Masă rotundă** sub genericul: *MARXISMUL ȘI CONDIȚIA OMULUI CONTEMPORAN.*

E.F.

„CUNOAȘTERE ȘI VALOARE ÎN FILOSOFIA LUI LUCIAN BLAGA"

(Sesiune de comunicări)

În cadrul zilelor festive consacrate cinstirii memoriei lui Lucian Blaga, a avut loc la Sebeș-Alba, între 23—25 mai 1986, o sesiune de comunicări, în cadrul căreia au fost susținute următoarele referate: *Determinarea stilistică a cunoașterii poziție* (conf. univ. dr. Mircea Flonta — Universitatea din București); *Mitul social* (prof. univ. dr. Achim Mihu — Universitatea din Cluj-Napoca); *Originalitatea filosofiei lui Lucian Blaga în filosofia românească și în cea europeană* (Ion Mihai Popescu, cercet. șt. — Universitatea din București); *Lucian Blaga — critic al reducționismului* (cercetător șt. dr. Ion Stroie — Universitatea București); *Cunoașterea: luciferică sau paradisiacă?* (N. Steinhardt, publicist — Maramureș); *Etnopsihologie și filosofie la Lucian Blaga* (prof. univ. dr. Ion Radu — Universitatea din Cluj-Napoca); *Valori naționale la Lucian Blaga* (conf. univ. dr. Liviu Zăpîrțan — Universitatea din Cluj-Napoca); *Cunoaștere și pedagogie în aforismele lui Lucian Blaga* (prof. univ. dr. Dumitru Salade, Universitatea din Cluj-Napoca); *Metafora mitică în metafizica lui Lucian Blaga* (prof. univ. dr. Eugen Todoran — Universitatea din Timișoara); *Lucian Blaga și Mircea Eliade* (prof. Mircea Handoca — București); *Evaluarea blagiană a tipurilor de cunoaștere* (prof. univ. dr. Călina Mare — Universitatea din Cluj-Napoca); *Metaforă și cunoaștere* (prof. univ. dr. Maria Căpușan — Universitatea din Cluj-Napoca); *Lucian Blaga și pasiunea cărții* (dr. Ion Stoica — Universitatea din București); *Metaforă și ontologie* (lector univ. dr. Aurel Codoban — Universitatea din Cluj-Napoca); *Universitarul Lucian Blaga. Valențe filosofico-culturale* (lector univ. dr. Vasile Muscă — Universitatea din Cluj-Napoca); *Creație și valoare* (prof. Ioan Bădică, Cluj-Napoca).

I.S.

INTERDISCIPLINARITATEA. PROBLEME ȘI ASPECTE

Comisia de Studii Interdisciplinare din cadrul Asociației Oamenilor de Știință din R.S.R. continuă cu consecvență ședințele bilunare de referate pe teme care implică variate conexiuni disciplinare. De peste 10 ani de zile Comisia polarizează eforturile de examinare teoretică a mecanismelor conexionale dintre disciplinele științifice și extraștiințifice, năzuind spre o posibilă nouă deschidere epistemologică: dezvoltarea cunoașterii umane prin conexiuni disciplinare.

În primul semestru al acestui an au fost prezentate și discutate următoarele referate: „Capilaritatea socială" (Dan Lăzărescu); „Conceptul de evoluție a «evoluției»" (dr. V. Săhleanu); „Bioetica —o nouă disciplină" (acad. Șt. Milcu); „Aspecte pluridisciplinare în chirurgia pe cord deschis" (dr. V. Cândea); „Modificarea viziunii asupra relațiilor om-tehnică-societate" (dr. Maria Popescu); „Materia vie și cîmpul electromagnetic" (ing. G. Constantinescu și ing. A. Timoșenco); „Sincronie și diacronie în dezvoltarea conexională a cunoașterii" (cercet. Paul Caravia); „Dialectica polivalentă și tetrada logică" (dr. Al. Partheniu și colab.); „Flacăra și cristalul" —polemica Piaget-Chomsky asupra genezei ideilor" (prof. Mircea Maliță); „Etica și gîndirea interdisciplinară" (prof. Victor Isac).

A fost de asemenea organizată o masă rotundă pe tema: „Aplicații ale interdisciplinarității în învățămîntul preuniversitar", la Liceul „I. L. Caragiale" din București (prof. G. Văideanu, acad. Șt. Milcu, cercet. Paul Caravia, dr. V. Stancovici și prof. V. Stefănescu).

Comisia de Studii Interdisciplinare editează un *Buletin* bianual pe aceste teme.

P. Caravia

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Volumul XXXI din „Analecta Husserliana", apărut la editura D. Reidel din Olanda în anul 1986, sub redacția președintelui Institutului Mondial de Fenomenologie, A.-T. Tymieniecka, poartă drept titlu generic: *Phenomenology of Man and the Human Condition* (Fenomenologia omului și condiția umană). În acest volum este inclus (la p. 249—273) și un amplu studiu semnat de Ludwig Grünberg și intitulat: *From Phenomenology to an Axio-centric Ontology of the Human Condition* (De la fenomenologie la o ontologie axio-centrică a condiției umane).

★

În editura Frommann-Holzboog a apărut o impunătoare: *Internationale Hölderlin-Bibliographie* (IHB), hrsg. vom Hölderlin der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Erste Ausgabe 1804—1983 bearbeitet von Maria Kohler, 1985, XVI, 756 p. Bibliografia se bazează pe cuprinzătoarea colecție de materiale aflate în Arhiva Hölderlin-Stuttgart, înființată în 1941, odată cu începerea unei „Stuttgarter Hölderlin-Gesamtausgabe", ediție istorico-critică. Sînt de prevăzut proporțiile unei „Hölderlinforschung", de vreme ce Arhiva posedă deja, pe lîngă edițiile operelor lui Hölderlin, o bogată „literatură secundară" (despre Hölderlin), așa cum o arată catalogul cuprinzînd 12 000 de titluri.

★

"Metaphysical Society of America" a organizat, între 14—15 martie 1987 la Trinity College, Hartford Connecticut, sesiunea cu tema: *The Ontology and Phenomenology of Time.*

★

O interesantă discuție cu Georges Dumézil, astăzi în vîrstă de 88 de ani, este consemnată în numărul din 11 aprilie a.c. al revistei pariziene „L'Express". Cunoscutul teoretician și istoric al religiilor și culturilor indo-europene, membru al Academiei franceze, prieten apropiat al lui Mircea Eliade, a revenit în atenția opiniei publice cu prilejul reeditării recente a două dintre scrierile sale de referință: „Loki" și „Heur et malheure du guerrier", ambele la editura Flammarion.

Tema centrală a discuției o constituie, firește, modelul fondator, trifuncțional al ideologiilor indo-europene, descoperit de G. Dumézil încă în anul 1938 și devenit principala constantă a cercetărilor sale în întreaga sa operă științifică. După opinia sa, clar exprimată, nu există nici o relație între ideologia trifuncțională a culturilor indo-europene și dogma trinității creștine, ultima reflectînd influențele culturii grecești, cultură — la rîndul ei — alterată profund și precoce în însăși substanța sa indo-europeană de mai vechile civilizații din Babilon și Egipt.

★

Numărul dublu, 1—2/1986 al revistei ungare de filosofie *Magyar Filozofiai Szemle* este consacrat în cea mai mare parte operei lui G. Lukács. Menționăm studiile: Tallár Ferenc, *Fascinația imanenței* (opoziția dintre conceptul de *formă* la Lukács și Adorno; evoluția concepțiilor estetice ale lui Lukács); Sziklai Laszlo, *Punte spre viitor (Observații metodologice la o* **Estetică** *„devenită acum posibilă")*; Varga Csaba, *Obiectivare, reificare, alienare și problematica dreptului (Încercare de clarificare conceptuală pe baza* **Ontologiei** *lui Lukács)*; Karacsony Andras,

Filosofie a istoriei și strategie politică (Schiță despre ultima perioadă de creație a lui Lukács György). La rubrica „Documente" sînt reproduse, printre altele, articole de filosofie și estetică ale lui Lukács publicate în organul Partidului Comunist German „Die Rote Fahne" în anii 1922—1923. Revista publică, de asemenea, traducerea unor studii despre G. Lukács din Lee Congdon, Giuseppe Bedeschi, Michael Löwy, Werner Mitteuzwei, Frank Benseler (ultimele trei sînt prefețe sau studii introductive la volume din opera lui Lukács apărute în Occident).

★

La Dietz Verlag, Berlin, 1985, a apărut volumul: *Sozialismus und Frieden. Humanismus in den Kämpfen unserer Zeit*, reprezentînd lucrările celui de-al VI-lea Congres de filosofie din R.D.G., Berlin, 1984.

★

În editura Gallimard (Paris) a apărut volumul Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la „Critique de la Raison pure" de Kant*, text stabilit de Ingtraud Görland, și tradus din germană de Em. Martineau.

Este textul unui curs susținut de M. Heidegger în 1927 și publicat în 1977 în *Gesamtausgabe*.

★

„Editions Universitaires Fribourg Suisse" și „Editions Saint-Paul Paris" editează: Jacques et Raïsa MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, în 15 vol. a cca 1 200 p. fiecare, într-o formulă sistematică, pentru fiecare perioadă și în ordine cronologică: I — Cărți; II — Studii, articole; III — Dezbateri; IV — Prefețe, recenzii; Anexă bibliografică și Index. Din această ediție științifică „MARITAIN" au apărut pînă în prezent volumele X, VI, V, IV, III, urmînd ca în 1986—1987 să apară vol. I—II.

★

Université François Rablais, Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance marcat cea de-a 450-a aniversare a morții celebrului umanist Erasmus din Rotterdam printr-un *Colocviu Internațional — Erasmus*, între 1—5 iulie 1986.

★

În perioada 1984—1985, cunoscuta „Kant-Gesellschaft e. V. Bonn", împreună cu Seminarul filosofic de la Universitatea Mainz, a organizat un ciclu de conferințe susținute de specialiști reputați în mișcarea kantiană contemporană. Dintre aceștia menționăm: Hoke Robinson (Memphis Tenn.), *Problema simțului intern la Kant*; Alain Ruiz (Aix-en-Provence), *Napoleon și Kant, o întîlnire imposibilă*; Manfred Riedel (Erlangen), *Anaximandru și începutul filosofiei grecești*; Ernst Behler (Seatle), *Nietzsche și metafora romantică a artei ca joc*; Algis Mickunas (Ohio), *Probleme ale filosofiei culturii*; Oswaldo Market (Madrid), *Fichte — punete de cotitură în criticism*; Alberto Rosales (Caracas), *În legătură cu conceptul de sistem la Kant*

★

În editura Walter de Gruyter (Berlin/New York) au apărut: H.-Joachim Dahms (hrsg.), *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*, 1985, XII, 418 p.; K. Mudersbach, *Kommunikation über Glaubensinhalte. Grundlagen der epistemischen Linguistik*, 1983, XII, 413 p.; W. Ritzel, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, 1985, XIV, 738; J. Ackrill, *Aristocles. Eine Einfuhrung in sein Philosophieren*, 1985.

★

La „Harld Fischer Verlag" (Erlange) se anunță seria: *Kant im Original*, apariția primelor ediții ale scrierilor lui Kant în reproducere neschimbată. Începînd cu prima scriere despre „Forțele vii" (1746) și pînă la „Conflictul facultăților" (1798) și „Antropologie din punct de vedere pragmatic" (1798) se anunță 19 volume, dintre care au apărut deja, în 1984, vol. III și IV.

★

În editura Felix Meiner (Hamburg) este în curs de apariție ediția *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, sub direcția lui Kurt Flasch și Loris Sturlese. Programul acestei ediții cuprinde: Ulrich von Strassburg, *De summo bono*, Dietrich von Freiberg — 3 vol. apărute; Johannes Picardi von Lichtenberg, *Questiones disputatae*; Heinrich von Lübeck,

Quodlibet; Nikolaus von Strassburg, *Summa philosophiae*; Berthold von Moosburg, *Expositio super elementationem theologicam Procli*; Johannes de Cervo, *Questio de latitudine specierum*; Conradus, *De intentionibus*; Johannes Hürwin, *Insolubilium Heytesbury obiectiones*; Burkhard von Weissensee, *Extracta ex Quodlibetis*.

În aceeași editură va apărea, sub îngrijirea unui colectiv condus de Kurt Flasch, lucrarea *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, grupînd 15 contribuții prezentate, majoritatea, cu prilejul unei zile de studii organizată de EPHE.

★

Editurile franceze și de limbă franceză manifestă un interes sporit față de literatura filosofică și teologică medievală și postmedievală. Presses Universitaires de France a publicat, în cadrul colecției „Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses" lucrarea colectivă *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes no 1 et no 2 d'Eckhart*, studii, texte și traduceri de E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Weber.

În Editions du Cerf a apărut primul volum din *L'œuvre latine du Maître Eckhart, t. I: Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*. Text latin, introducere, traducere și note de F. Brunner, A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn. Această serie de opere latine ale lui Eckhart, va cuprinde 10 volume, textul utilizat fiind cel al ediției critice *Deutsche Forschungsgemeinschaft* publicată *de Kolhammer*.

Editorul Jean Vrin (Paris) a publicat un volum de *Saint Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la verité, Question XI: Le maître* (De magistro). Prefață de Jean Châtillon. Textul latin după ediția leonină. Introducere, traducere și note de Bernadette Jollès.

În aceeași editură a apărut și lucrarea Lorenzo Valla, *Dialogue sur le libre arbitre*. Ediție critică, traducere, introducere și note de Jacques Chombart (col. „Textes et Documents de la Renaissance").

Institutul de studii medievale din Montréal a publicat *Index général du „Peri physeon" de Jean Scot Erigène* (654 p., difuzare J. Vrin).

Tot în editura Jean Vrin a apărut primul volum al unei noi ediții critice a „Operelor" lui *Main de Biran*. Ea va cuprinde, sub direcția lui Fr. Azouvi, 13 volume. Primul volum apărut (vol. VI) conține un text inedit pînă acum: *Rapports du physique et du moral de l'homme* (*Mémoire de Copenhague*, 1811), editat de F.C.T. Moore.

★

Editura Jean Vrin a publicat lucrarea lui K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. din neerlandeză de S. Roosenburg, apendice latin și german traduse de J.-P. Osier, prefață de M.-H. Gouhier.

★

Au apărut două noi reviste de filosofie: *Philosophie* (Editions du Minuit) și *Revue de Philosophie ancienne* (Editions Ousia).

★

Luni, 14 aprilie 1986, în cadrul ciclului de dezbateri teoretice ce au loc la Academia de Studii Economice și dedicate problemelor reconstrucției ontologiei umanului, colectivul de Filosofie din cadrul Catedrei de filosofie și socialism științific a organizat o discuție asupra incidențelor de ordin filosofic ale cărților lui Fernand Braudel, apărute recent în traducere românească la Editura „Meridiane": *Structurile cotidianului*, *Jocurile schimbului* și *Mediterana*. Dezbaterea a fost deschisă de referatul lui Damian Teodosiu, care a analizat — pornind de la lucrările menționate — unele probleme actuale ale materialismului istoric. Și-au adus contribuția, în cursul discuțiilor privind semnificația „noii istorii" pentru filosofia socială, Vasile Radu, Florin Druță, Virgil Stativă, Cornel Olaru, Vasile Macoviciuc și — în încheierea acestei fructuoase dezbateri — Ludwig Grünberg.

★

"Hegel Society of America" anunță pentru 9—11 octombrie 1986 Congresul cu tema: *Hegel and his Critics*, la Ermory University, Atlanta, Georgia, U.S.A.

★

Cercul Restrîns al *Asociației Generale Germane de Filosofie* va organiza, la Braunschweig, între 25 și 27 septembrie 1986, sesiunea științifică intitulată: *Epoca tehnologică sau postmodernă?*

CEL DE-AL XVIII-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOSOFIE, BRIGHTON, ANGLIA

21 — 27 august 1988

(Prima circulară)

Potrivit „primei circulare" primite din partea F.I.S.P. (Federația Internațională a Societăților de Filosofie), viitorul Congres Mondial de Filosofie, cel de-al XVIII-lea, va avea loc în anul 1988 în Anglia, la Brighton. Reproducem mai jos conținutul acestei prime circulare privind proiectul de program al importantului eveniment internațional. Vom reda mai întîi, după circulară, componența COMITETULUI DE CONDUCERE AL F.I.S.P.:

Biroul

Președinte: V. Cauchy (Montréal)
Președinte de onoare: A. Diemer (Düsseldorf)
Vicepreședinți: R. T. De George (Lawrence)
A. Kosing (Berlin)
T. Padiha (Rio de Janeiro)
Secretar general: E. Agazzi (Fribourg)
Trezorier: E. Kung (Fribourg)
Vicepreședinte de onoare: H. D. Lewis (Londra)

Membri:

S. Avineri (Ierusalim)
S. Bachelard (Paris)
R. Barcan Marcus (Yale)
Y. Belaval (Paris)
M. Bunge (Montréal)
A. Caturelli (Cordoba Arg.)
N. Iribadjakov (Sofia)
I. Kuçuradi (Ankara)
A. Lopez Quintas (Madrid)
J. Lukács (Budapesta)
V. Mathieu (Turin)
E. Mavz Vallenilla (Caracas)
G. F. McClean (Washington)
V. Mshvenieradze (Moscova)
F. Miro Quesada (Lima)
P. Caws (Washington)
L. J. Cohen (Oxford)
J. Hartnack (Helsingor)
P. Henrici (Roma)
J. Hintikka (Tallahassee)
K. Hubner (Kiel)
E. Moutsoupulos (Atena)
S. H. Nasr (Philadelphia)
T. Ntumba (Kinshasa)
P. C. Pandeva (Delhi)
J. Pelc (Varșovia)
K. Schmitz (Toronto)
V. S. Seminov (Moscova)
C. Wenin (Louvain-la-Neuve)
K. Wiredu (Accra)
I. Niiniluoto (Helsingfors)
J. Zeleny (Praga)

Organizațiile de patronaj

Congresul de la Brighton e patronat de Royal Institut of Philosophy în cooperare cu Societatea Aristoteliană, sub auspiciile următoarelor instituții:

The British Academy
The Mind Association
The Scots Philosophical Club
The Irish Philosophical Society
The Irish Philosophical Club
The Welsh Philosophical Society
The Society for Applied Philosophy

Commitete:

Comitetul național de direcție: Președinte: Pr. Hywel D. Lewis
Comitetul național de organizare: Președinte: Pr. A. Phillips Griffiths
Comitetul de programare: Președinte: A. Alfred Kosing

Secretariatul Congresului

Conference Services Ltd
3—5 Bute Street
London SW7 3EY
Telefon: 01 584 4226
Telex: 916054 Confer G

Tema principală: Înțelegerea filosofică a omului

Congresele mondiale ale Federației Internaționale a Societăților de Filosofie (FISP) au loc la interval de 5 ani. Congresul Mondial de la Brighton, care se va desfășura în 1988, își propune, în spiritul Congresului de la Montréal, să îmbine larga diversitate a problematicii filosofice cu concentrarea unei părți importante a programului său asupra unei teme centrale. Tema aleasă pentru acest Congres este: *Înțelegerea filosofică a omului*, vizînd aici pe om atît ca subiect cît și ca obiect al „înțelegerii".

O parte a programului se va axa pe tema principală care va fi dezbătută în patru ședințe plenare și două simpozioane. La fiecare ședință plenară vor participa trei invitați: un conferențiar, un comentator și un președinte de ședință. În afară de aceasta sînt prevăzute două colocvii, unul consacrat împlinirii a două secole de la publicarea *Criticii rațiunii practice* a lui Kant și altul dedicat împlinirii a 50 de ani de la moartea lui Husserl; comunicările trimise se vor înscrie în una din cele 53 de secții prevăzute, dintre care 19 vor reprezenta marile diviziuni ale filosofiei iar 34 diferitele teme speciale; în program vor figura și mese rotunde și ședințe de discuții pe teze afișate, acestea din urmă cu acordul prealabil al Comitetului de programare.

Prima Circulară

Ședințe plenare

I. Ființa umană ca obiect al filosofiei
II. Ființa umană: natură, spirit și comunitate
III. Istorie, societate și persoană
IV. Prezentul și viitorul umanității

Simpozioane și colocvii

Simpozioane:

Vor avea loc două simpozioane, cu doi conferențiari invitați, axate pe următoarele teme:
1. Există universale culturale?
2. Justiție și libertate

Colocvii:

Vor avea loc două colocvii, cu conferențiari invitați, axate pe următoarele teme:
1. *Critica rațiunii practice* a lui Kant (comemorarea bicentenarului publicării)
2. Husserl după 50 de ani

Secții

Comunicările trimise vor fi înscrise în una dintre următoarele secții (autorii fiind rugați să precizeze expres în care anume):
1. Metafizică
2. Sensul și semnificația vieții umane
3. Ce contribuție poate avea idealismul astăzi în filosofie?
4. Contribuțiile dialecticii materialiste la filosofia contemporană
5. Filosofia religiei
6. Teologie: evidență sau autoritate?
7. Este posibilă o religie fără dogme?
8. Teoria cunoașterii
9. Problema unității în cunoașterea umană
10. Rolul cunoașterii în viața umană
11. Relațiile dintre cunoaștere și valori
12. Filosofia științelor
13. Statutul științific al științelor sociale
14. Logica și filosofia logicii
15. Filosofia matematicilor
16. Filosofia limbajului
17. Teorii ale semnificației
18. Traducere și interpretare
19. Relevanța limbajului pentru spiritul uman
20. Filosofie, antropologie și psihologie
21. Problema "mind-body" astăzi
22. Probleme filosofice ridicate de „inteligența artificială"
23. Natura și posibilitățile creativității intelectuale

24. Acţiunea umană
25. Probleme filosofice ale antropogenezei
26. Masculinul şi femininul în filosofie
27. Etică
28. Problema libertăţii şi a responsabilităţii morale
29. Valorile morale: natura, fundamentul şi rolul lor practic în viaţa umană
30. Problemele etice ale unei politici demografice
31. Probleme etice legate de tratarea animalelor
32. Probleme etice în medicina contemporană
33. Filosofia socială, politică şi juridică
34. Probleme filosofice ale politicii
35. Care sînt fundamentele dreptului?
36. Probleme filosofice ale ingineriei genetice
37. Filosofia contemporană
38. Ce idealuri ale „secolului luminilor" mai sînt valide astăzi?
39. Conceptul fiinţei umane în filosofia contemporană
40. Umanizarea tehnologiei
41. Primejdia unui război nuclear; pacea, condiţie a vieţuirii umane
42. Probleme de ordin planetar: ecologia şi viitorul vieţii pe pămînt
43. Problemele planetare în lumina analizei sistemice
44. Filosofiile orientale
45. Filosofiile islamice şi ebraice
46. Filosofiile africane
47. Filosofia istoriei
48. Istoria filosofiei antice
49. Filosofia antică şi semnificaţia ei pentru filosofia contemporană
50. Istoria filosofiei medievale
51. Filosofia medievală şi relevanţa ei pentru filosofia contemporană
52. Istoria filosofiei moderne
53. Estetica şi filosofia artei

Alte şedinţe

— *Mese rotunde*

Se aşteaptă propuneri de mese rotunde pe tematica secţiunilor sau pe orice altă temă filosofică. Temele ca şi numele organizatorului necesită acordul prealabil al Comitetului de programare.

— *Şedinţe de discuţii pe teze afişate*

Se vor asigura localuri pentru prezentarea şi discutarea tezelor afişate. Tezele supuse discuţiei (maximum cinci) nu pot depăşi o pagină dactilografiată.

Date importante de reţinut

30 aprilie 1987

Data limită pentru primirea comunicărilor, listelor de teze afişate şi propunerilor de mese rotunde. Comunicările şi celelalte texte primite după această dată, însă nedepăşind data de 30 sept. 1987, vor fi admise doar în măsura locurilor disponibile în ansamblul programului.

Septembrie 1987: publicarea celei de a doua circulare

Limbile folosite la Congres: engleză, franceză, germană, rusă, spaniolă

Comunicările (ca format)

a) Textele vor fi trimise în trei (3) exemplare, dactilografiate la două rînduri, cu o margine de cel puţin 1,5 cm în jurul textului;
b) nu vor depăşi opt (8) pagini (2000 cuvinte);
c) vor fi însoţite de un rezumat de zece (10) rînduri;
d) vor fi însoţite de un vărsămînt nerambursabil de £10.

Comitetul de programare îşi rezervă dreptul de a accepta sau de a respinge textele în funcţie de calitatea lor. Îşi vor găsi loc în program doar comunicările de profil filosofic ("only texts of philosophical nature").

Programul de activităţi socio-culturale

În preţul înscrierii va fi inclus şi un concert. Sînt prevăzute, de asemenea, excursii de interes turistic şi social în centrul şi împrejurimile oraşului Brighton.

Expoziție

În Centrul pentru expoziții din Brighton va fi organizată o expoziție cu vînzare în care participanții vor putea prezenta cărți și diverse publicații.

Taxele de înscriere

Pentru cei care se înscriu pînă la 28 febr. 1987 — £ 125
Pentru cei care se înscriu pînă la 29 febr. 1988 — £ 150
Pentru cei care se înscriu după 29 febr. 1988 — £ 175
— *Pentru orice persoană însoțitoare a delegatului :* £ 20
(suma se va depune la înscrierea participantului)
— *Pentru studenți :* £ 30
Studenții cu legitimații valabile se vor putea înscrie pe loc.
N.B. Taxele de înscriere vor putea fi mărite în caz de inflație neprevăzută. Taxa de înscriere (obligatorie pentru toți participanții) se achită odată cu trimiterea comunicării la Congres.

— Anularea

În caz de retragere și anulare a înscrierii se vor rambursa 80% din cheltuieli, dar numai în urma primirii — pînă la 31 mai 1988 — a unui aviz de anulare în formă scrisă. După această dată rambursarea nu mai e posibilă. Substituirea unui delegat prin altul se poate face în orice moment.

— Traducerea simultană

La cerere, se va asigura folosirea aparaturii pentru traducerea simultană a comunicărilor. Costul folosirii : £ 10. Este de dorit ca participantul să menționeze limba cerută pe formularul de înscriere.

— Cazarea

Pentru anul 1988, prețul camerelor de hotel nu e încă stabilit ; se vor putea rezerva însă, într-o serie de hoteluri, camere pentru o persoană — cu prețuri variind între 40—60 £ pe noapte, și camere pentru două persoane, cu prețuri între 55—65 £ pe noapte. Costul camerelor reținute include și facilitățile necesare, micul dejun englezesc și impozitul local.

Se vor putea reține, de asemenea, camere de cîte o persoană la căminul Universității Sussex și la Colegiul Politehnic din Brighton, cu prețuri de circa 17 £ pe noapte. Costul include transportul la sediul Congresului, micul dejun englezesc și impozitul local.

Pentru participanții care doresc să locuiască într-o mică pensiune, Brighton Corporation va asigura un serviciu de comenzi electronic ; amănunte despre acestea se vor da în Circulara următoare.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

EDITURA EMINESCU

C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri**. Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.

PETRU COMARNESCU, **Kalokagathon**. Antologie de Dan Grigorescu și Florin Toma, 1985, 663 p., 48 lei.

* * * **Permanența umanismului românesc**. Prefață și antologie de Roxana Sorescu, 1985, 314 p., 19 lei.

CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, LIDIA DEMÉNY, **Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (Secolele XVII—XIX)**, 1985, 263 p., 13,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Între logica inimii și logica minții**. Cuvînt înainte de Constantin Noica, 1985, 263 p., 12 lei.

ERNEST BERNEA, **Cadre ale gîndirii populare românești**, 1985, 317 p., 14 lei.

PETRU URSACHE, **Eseuri etnologice**, 1986, 290 p., 13,50 lei.

EDITURA DACIA

TUDOR CĂTINEANU, **Structura unei sinteze filosofice, vol. II**. Perspectivă extrinsecă, 1985, 430 p., 24,50 lei.

LILIANA MIHUȚ, **Tineretul. Omogenizare și diferențiere**, 1985, 243 p., 16,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială. Eseu despre reamintirea Ființei**, 1985, 189 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN ȘTIRBĂȚ, **Corespondențe structurale în logica modernă**, 1986, 302 p., 14,50 lei.

D. N. ZAHARIA, **Paradoxul creației științifice**, 1985, 192 p., 9,75 lei.

EDITURA ALBATROS

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Filosofia în Grecia veche**, 1985, 520 p., 25 lei.

TITU MAIORESCU, **Cugetări și aforisme**. Selecție, introducere, note și comentarii, indice tematic de Simion Ghiță, 1986, 198 p., 7,75 lei.

EDITURA MERIDIANE

FERNAND BRAUDEL, **Jocurile schimbului**. Traducere și postfață de Adrian Riza, 1985, vol. I și vol. II, 462 p. + 446 p., 52 lei.

* * * **Evoluția artei și exigențele receptării**. Coordonatori : Dumitru Matei și Gheorghe Stroia, 1985, 240 p., 14 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Omul, știința și religia**, 1985, 198 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

TANCRED BĂNĂȚEANU, **Prolegomene la o teorie a esteticii artei populare** (« Universitas »), 1985, 334 p., 19,50 lei.

EDITURA FACLA

ADRIAN DINU RACHIERU, **Vocația sintezei. Eseuri asupra spiritualității românești**, 1985, 254 p., 14 lei.

GUSTAV ERDEI, **Reflectare și conștiință**, 1985, 199 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * **Filosofie** (manual). Colegiul de redacție : L. Grünberg, Ilie Pârvu, Ion Rebedeu (coordonator), Gh. Radu, Ioana Smirnov, 1985, 367 p., 33 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

NICOLAE CEAUȘESCU, **România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate.** Rapoarte, cuvîntări, interviuri, articole, noiembrie 1984 — iulie 1985, vol. 28, 1986, 687 p., 33 lei.

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU. **Educația revoluționară, materialist-științifică — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, constructor al socialismului și comunismului,** 1985, 208 p., 10 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU. **Revoluția socialistă — proces continuu de înălțare spre stadiile superioare ale civilizației materiale și spirituale comuniste,** 1985, 247 p., 11,50 lei.

* * * **Națiunea română în etapa edificării societății socialiste multilateral dezvoltate.** Coordonatori : Elena Florea, Ion Rebedeu, 1986, 263 p., 15 lei.

* * * **Microelectronica și societatea. Raport către Clubul de la Roma.** Coordonatori : Günther Friedrichs, Adam Schaff. Cuvînt înainte de Mihai Drăgănescu. (Colecția „Idei contemporane"), 1985, 468 p., 19,50 lei.

* * * **Semnificație și comunicare în lumea contemporană,** 1985, 324 p., 16 lei.

ILIE PÂRVU, **Infinitul și infinitatea lumii. Studiu epistemologic,** 1985, 321 p., 13,50 lei.

ILEANA IOANID, **Teoria critică și capitalismul contemporan,** 1985, 260 p., 15 lei.

* * * **Întrebări și răspunsuri la probleme de educație ateistă a tineretului.** Coordonatori : Octavian Chețan, Florin Georgescu, 1985, 254 p., 13 lei.

GHEORGHE V. BRĂTESCU, **Vrăjitoria de-a lungul timpului,** 1985, 320 p., 18 lei.

* * * **Îndrumar pentru educație materialist-științifică, umanist-revoluționară a tineretului.** Uniunea Tineretului Comunist. Comitetul Central. Coordonatori : Gheorghe Crasnea, Ion Strugariu, 1985, 463 p., 22,50 lei.

* * * **Puterea politică și sistemul social.** Coordonator : Virgil Măgureanu, 1985, 286 p., 15 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XI, vol. XII și vol. XIII.** Publicistică, 1984, 1985, 668 p., 628 p., 660 p., 89 lei, 93 lei și 91 lei.

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane. Vol. I (De la Renaștere la epoca „luminilor"),** 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești.** Vol. I, ediția a II-a revăzută și adăugită. Coordonatori : Dumitru Ghișe și Nicolae Gogoneață, 1985, 832 p., 79 lei.

MIRCEA FLONTA **Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă,** 1985, 392 p., 24,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Ortofizica. Încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane,** București, 1985, 456 p., 31 lei.

HENRI POINCARÉ, **Știință și ipoteză.** Traducere de C. Popescu-Ulmu. Cuvînt introductiv : acad. Octav Onicescu, 1986, 237 p., 11 lei.

IMMANUEL KANT, **Logica generală.** Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, 1985, 225 p., 19,50 lei.

PLATON, **Opere, vol. V.** Ediție îngrijită de Const. Noica și Petru Creția. Cuvînt prevenitor : Const. Noica. Trad., interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, 1986, 503 p., 35 lei.

MIHAELA VLĂSCEANU, **Conștiință și cauzalitate,** 1985, 176 p., 10 lei.

ȘTEFAN NENIȚESCU, **Istoria artei ca filosofie a istoriei.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Dumitru Matei, 1985, 513 p., 39 lei.

B. P. HAȘDEU, **Scrieri filosofice.** Ediție îngrijită de Vasile Vetișanu, 1985, 513 p., 33 lei.

CORNELIA BÂRLIBA, **Informație și competență,** 1986, 174 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă,** 1984, 150 p., 7 lei.

VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice,** 1985, 526 p., 20,50 lei.

ISSN 0034—8260

REV. FILOS., XXXIII, 5, P. 373—474, BUCUREȘTI, 1986

I.P. Informația c. 2468

43 503

Lei 30